Ph. U. 51^{b} 8
3,2
BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT 2.

CLEMENS BAEUMKER, WITELO, EIN PHILOSOPH UND NATURFORSCHER DES XIII. JAHRHUNDERTS.

VL
3,2
1908

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFF'SCHEN BUCHHANDLUNG.

5205

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. Münster i. W.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von **Dr. Clemens Baeumker,** o. ö. Professor an der Universität Straßburg, **Dr. Georg Freiherr von Hertling,** o. ö. Professor an der Universität München, und **Dr. Matthias Baumgartner,** o. ö. Professor an der Universität Breslau.

Band I.

Heft 1. **Dr. Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. Mk. 2,00.

Heft 2—4. **Clemens Baeumker:** Auencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. Mk. 18,00.

Band II.

Heft 1. **Dr. Matthias Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Mk. 3,50.

Heft 2. **Dr. Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Mk. 2,00.

Heft 3. **Dr. Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae. Mk. 5,00.

Heft 4. **Dr. M. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrh. dargestellt. Mk. 5,00.

Heft 5. **Dr. Albino Nagy:** Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī. Zum ersten Male herausgegeben. Mk. 4,50.

Heft 6. **Clemens Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen. Mk. 6,50.

Band III.

Heft 1. **Dr. B. Domański:** Die Psychologie des Nemesius. Mk. 6,00.

Heft 2. **Clemens Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Mk. 22,00.

Heft 3. **Dr. M. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. Mk. 2,75.

Heft 4. **Dr. M. Worms:** Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen. (Mutakallimûn.) Mk. 2,50.

Heft 5. **Dr. J. N. Espenberger:** Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert. Mk. 4,75.

Heft 6. **Dr. B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. Mk. 4,00.
(Fortsetzung s. Seite 3 des Umschlags.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT 2.

CLEMENS BAEUMKER, WITELO, EIN PHILOSOPH UND NATURFORSCHER DES XIII. JAHRHUNDERTS.

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

WITELO,

EIN PHILOSOPH UND NATURFORSCHER DES XIII. JAHRHUNDERTS.

VON

CLEMENS BAEUMKER.

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

ALFRED HILLEBRANDT

IN HERZLICHER FREUNDSCHAFT.

Vorrede.

Die nunmehr abgeschlossene Arbeit hat das „nonum prematur in annum" in wörtlichstem Sinne erfahren. Die Texte und der litterarische Teil der Darstellung lagen bereits im J. 1900 fertig gedruckt vor. Zweimaliger Wechsel des Aufenthalts und der Lehraufgabe und schwere Krankheit haben die Vollendung ungebührlich hinausgezogen. Dazu verschob sich bei der definitiven Ausführung des philosophiegeschichtlichen Teils der Plan. Die ursprüngliche Skizze über den Inhalt der Schrift De intelligentiis und ihre Stellung in der Entwicklung der Philosophie erweiterte sich zu einer ausführlichen Abhandlung, die im Ganzen und in allem Einzelnen zeigen sollte, wie Vergangenes werden konnte und zu seiner Zeit wahrhaft lebendig war. Dabei haben sich mehrere Themen zu kleinen Monographieen ausgewachsen: über die Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter, über die Lichtmetaphysik des Altertums und Mittelalters, über die platonisierende Erkenntnislehre im Mittelalter, über den voluntaristischen Lebensbegriff der Schrift über die Intelligenzen, über die Entwicklung der philosophischen Intelligenzenlehre, über die platonisierenden Lehren von Raum und Zeit in der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Durch ein eingehendes Inhaltsverzeichnis, mit dessen Hülfe es leicht sein wird, sich in der notwendiger Weise stark verschlungenen Darstellung zu orientieren, sowie durch ausführliche Register bemühte ich mich dafür zu sorgen, daß diese Abhandlungen nicht innerhalb der fortlaufenden Darstellung völlig vergraben bleiben möchten.

Mehrfach habe ich in der Abhandlung bemerkt, daß ich die Beilegung der Schrift über die Intelligenzen an Witelo nur für höchst wahrscheinlich, nicht für völlig sicher halte. Sollten aber auch weitere Forschungen hier zu einem anderen Ergebnis ge-

langen, so würde das an der Hauptsache, dem Nachweis einer nicht unbeträchtlichen neuplatonischen Unterströmung auch in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts, nichts ändern. Statt des einen Witelo hätten wir dann zwei Vertreter dieser Richtung einzusetzen[1]. Für Witelo selbst aber würde es auch so bestehen bleiben, daß in ihm der Geist neuplatonischen Philosophierens sich verbindet mit regem Interesse für die Naturwissenschaft, wie in gewisser Weise auch bei Albertus Magnus, vor allem aber bei dem erst seit kurzem genauer bekannten Dietrich von Freiberg.

Gewisse Ungleichheiten in der Heranziehung der Litteratur bitte ich wegen der langen Frist, durch welche der Druck sich hinzog, zu entschuldigen. Aus dem gleichen Umstande erklärt es sich, daß Teile des Werkes schon vor der Ausgabe mehrfach anderweitige Benutzung finden konnten.

Meinen Herren Verlegern danke ich verbindlich für die oftmals bewiesene Geduld und für die Bereitwilligkeit, mit der sie allen meinen Wünschen entgegengekommen sind. Herzlichen Gruß auch sende ich den Freunden in Schlesien, der Heimat Witelo's, mit denen ich siebenzehn Jahre meines Lebens voll schöner und anregender Erinnerungen verbrachte, und bitte sie, dies Bild vom Leben und Schaffen eines ihrer Landsleute in freundlichem Gedenken entgegen zu nehmen.

Straßburg, den 25. Juli 1908.

Der Verfasser.

[1] Hinsichtlich der Lebensgeschichte Witelo's und der Chronologie der Schrift De intelligentiis sei auf die Nachträge S. 421 f. und S. 643 ausdrücklich hingewiesen.

I. Texte.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Handschriftliche Grundlage.

1. Der Traktat *De intelligentiis.*

Bekannt geworden sind mir sechs Handschriften unseres Traktates, von denen allerdings eine sehr unvollständig ist. Daß ich die in französischen Bibliotheken aufbewahrten nicht nur flüchtig während der dafür in Paris mir zur Verfügung stehenden Zeit einsehen, sondern in aller Ruhe in Breslau, und zwar zum Teil wiederholt, benutzen konnte, danke ich der Vermittelung des Königlich preußischen Kultusministeriums, sowie dem stets aufs neue bewährten Entgegenkommen der französischen Bibliotheksvorstände. Denselben Dank habe ich der Bibliotheksverwaltung des Cistercienserstifts Lilienfeld in Niederösterreich für die dort befindliche Handschrift auszusprechen.

Im folgenden bringe ich von den einzelnen Handschriften (alle sind Pergamentcodices), die sich in zwei Klassen, eine bessere und eine schlechtere, einteilen lassen, eine nähere Charakterisierung, wobei ich die Reihenfolge nach der Abstufung ihres Wertes gebe.

L = Laurentianus (Plut. XIII. dext. Cod. XI. Pgmt., der den Traktat enthaltende Teil aus der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, der Traktat auf fol. 92r bis 98r), von mir in Florenz verglichen. Über die Hdschr. vgl. Bandini, Catal. cod. lat. Biblioth. Mediceae Laurent. T. IV. col. 438—440. W. Rubczy'ski, Traktat o porządku istnień i t. d. (s. Litteraturverzeichnis) str. 378 (daselbst auch Facsimile der oberen Hälfte der ersten Seite).

L^a = Korrekturen in L von zweiter Hand, zumeist am Rande, zum Teil auch, und dann in manchen Fällen von dritter Hand, zwischen den Zeilen.

Der hohe Wert des Laurentianus beruht vor allem auf der durchgehenden Korrektur durch L^a. Wie intensiv diese ist, zeigen am besten die Zahlen der kleineren oder größeren Auslassungen in L, die von L^a durch Marginal- oder Interlinear-Korrekturen verbessert sind. Kleinere Auslassungen derart bis zu 3 Wörtern habe ich 209 gezählt (wobei ich für die Vollständigkeit der Zählung keine Gewähr übernehme), von denen 100 am Rande, 109 zwischen den Zeilen nachgetragen sind, größere Auslassungen (über drei Wörter) 23 (p. 2, 18—19; 10, 10—11; 11, 24; 12, 7; 13, 11—16; 15, 11; 17, 7—8; 26, 4—6; 30, 1—2; 32, 19—20; 35, 9—10; 36, 26—28; 38, 31—32; 43, 13. 33—34; 44, 4—5. 12. 15—16; 49, 3—5; 54, 16; 56, 5—6. 30; 66, 11—13). Um einzelne, besonders bezeichnende Beispiele herauszugreifen, so bietet L^a Seite 41 des nachstehend gedruckten Textes in 13 Druckzeilen 4 Nachträge am Rande, 2 über der Zeile, Seite 64 gar 6 Nachträge über der Zeile, 4 am Rande, 1 in Rasur. Noch zahlreicher sind die Korrekturen falscher Lesarten. So finden sich z. B. Seite 25 neben 2 Nachträgen am Rande und 2 Nachträgen über der Zeile 7 Korrekturen von L^a, und ähnlich fast überall. Eine p. 9, 18 in L stehende Glosse, die wohl aus einer am Rande stehenden und in den Text geratenen Inhaltsangabe entstanden ist, wird von L^a durch die darüber geschriebenen Worte *vacat forte* als Einschiebung bezeichnet.

Diese Nachträge und Korrekturen sind aber durchweg derart, daß sie nicht der Konjektur ihren Ursprung verdanken können, sondern auf einer Vergleichung von L mit einer anderen Handschrift beruhen müssen. Weitaus die überwiegende Zahl findet ihre Bestätigung durch andere Manuskripte (besonders P^1), so daß auch in den wenigen Fällen, wo dieses nicht der Fall ist, schon aus diesem Grunde auf den gleichen Ursprung geschlossen werden darf. Nur ganz vereinzelte kleine Hinzufügungen oder Korrekturen, bei denen übrigens zumeist nicht sicher ist, ob sie L^a oder vielmehr einer

dritten Hand zuzuschreiben sind, bilden hiervon eine Ausnahme (vgl. z. B. 15, 15; 18, 16; 30, 7; 34, 11; 50, 26; 65, 10; auch vielleicht 66, 22 quantum ad hoc).

Die Handschrift, welche von dem Schreiber von L^a zur Nachvergleichung benutzt wurde, war nicht dieselbe, die als Vorlage von *L* gedient hatte; denn die vielen durch L^a korrigierten Fehler von *L* lassen sich durchweg nicht als Lese- oder Schreibfehler erklären. Vielmehr gehörten die Vorlagen von *L* und von L^a verschiedenen Handschriftengruppen an, die von *L* der schlechteren, die von L^a der besseren, deren bester Repräsentant sie war.

Wie jede der benutzten Handschriften einigemale allein das Richtige bietet, so auch schon der unkorrigierte Laurentianus in 9 Fällen — darunter freilich zwei zweifelhafte —: p. 6, 19 quoad; 35, 27 manifestata; 41, 25 est (?, fehlt in den andern); 49, 27 immutatum; 56, 10 manifestata; 60, 2 ut perfectio (fehlt in den andern); 66, 15 aut (?); 70, 4 Auslassung des e t; ebd. sit. In anderen verhältnismäßig zahlreichen Fällen stimmt *L* gerade mit der schlechtesten der Handschriften der zweiten Klasse, P^1, in singulären Lesarten überein, während L^a das Richtige bietet (vgl. 10, 13; 23, 20; 24, 15 (?); 22, 28 (?); 25, 6 (?); 30, 7; 32, 2; 33, 3; 44, 1. 4. 15 (?); 45, 29; 47, 19; 49, 32; 53, 26; 54, 16; 58, 5; 60, 12; 61, 10. 22; 64, 9; 65, 18; 69, 4); doch finden sich gelegentlich Übereinstimmungen in singulären Lesarten auch mit jeder der übrigen Handschriften, am wenigsten mit P^1, dem zweiten Vertreter der guten Klasse (14, 6; 15, 1; 26, 6; 29, 21 und noch einige Male).

Einen sehr korrekten Text bietet dagegen L^a. Nicht selten sind die Fälle, in denen L^a allein das Richtige giebt, sei es eine richtige Lesart (z. B. p. 29, 4. 5; 32, 4) oder die Ausfüllung einer kürzeren (p. 43, 12, 53, 27; 66, 17) oder längeren Lücke (p. 43, 13. 14; 44, 12; 52, 8 — die beiden letzten Beispiele nicht ganz sicher, da der Zusatz möglicher-, wenn auch nicht wahrscheinlicherweise Glossem). In nicht wenigen anderen Fällen bietet L^a mit P^1 gegen die übrigen Handschriften das Richtige (7, 27; 9, 2; 12, 7; 15, 22; 18, 17; 21, 1; 25, 13; 30, 9; 31, 4; 32, 16; 33, 24; 38, 7; 43, 15; 44, 13; 47, 23—24;

50, 1. 9; 52, 20; 56, 1; 67, 22), gelegentlich auch mit einer oder mehreren Handschriften gegen P^1 (mit C 30, 24; 38, 8; 53, 26; mit P^2 2, 18—19; 54, 26; 56, 29; 62, 17; mit P^3 20, 6; 50, 8).

Natürlich bleiben trotz des Korrektors L^a noch Fehler zurück, wie ein Blick auf den kritischen Apparat sofort zeigt; doch hält sich ihre Zahl in mäßigen Grenzen. Namentlich sind durch L^a fast alle erheblichen Lücken ausgefüllt. Geblieben sind nur 28, 22 (semper, est in esse); 43, 36 (in rebus enim); 49, 9 (et uideo non diuiditur); 64, 3—4 (sed praesens tantum est; vielleicht Glossem).

P^1 = Parisinus, bibl. nat. lat. 16 297 (ehemals Sorbonne 1334), Pgmt., spätes XIII. Jahrhundert. Der Traktat fol. 191v—203r. Über die Handschrift vgl. Bibliothèque de l'école des chartes, XXXI, 136; B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale V (Paris 1893), 80—108, und meine Notizen in: Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge II 6), S. 40—42.

Obwohl auch P^1 mancherlei Fehler zeigt — am wenigsten Glosseme, von denen ich nur 4 zähle: 1, 22 propositionis, 41, 7 et se ipsam, 66, 19 aeternitate und die lange, allen Handschriften außer C gemeinsame Sammlung von Parallelstellen nach 60, 3 —, so stehen dieselben an Zahl doch erheblich hinter denen der zweiten Handschriftenklasse zurück.

Die nahe Verwandtschaft von P^1 mit der Vorlage des Korrektors von L wird am besten bewiesen durch die große Zahl von singulären richtigen Lesarten, in denen P^1 (eventuell, soweit vorhanden, fast stets auch der naheverwandte A) mit L^a übereinstimmt. Dieselben sind schon oben (S. XI f.) zusammengestellt. Sie sind um so entscheidender, wenn man sie mit der verhältnismäßig geringen Zahl von derartigen Übereinstimmungen vergleicht, die schon vor der Korrektur von L durch L^a vorlagen: 10, 26; 12, 18; 14, 14; 18, 4; 19, 8; 20, 11; 21, 19, 25, 10. 13 (in); 38, 5; 44, 13. 14; 50, 1; 52, 20; 55, 10; 56, 11 (einige Übereinstimmungen auf p. 28, 9—37, 25 sind übergangen, weil das Fehlen von P^2 an diesen Stellen kein klares Bild hervortreten läßt), sowie mit den wenigen Fällen, in denen (wie 16, 19; 26, 6) P^1 mit L gegen L^a übereinstimmt.

Ziemlich beträchtlich ist die Zahl der Stellen, an denen *P*[1] allein (oder event. mit *A*) das Richtige bietet. Ich zähle derselben 27, davon 2 nicht ganz sicher: 8, 28 autem; 11, 18 autem (?); 19, 19 est (?); 27, 21 exierunt; 32, 26 circa; 33, 20 magis; 33, 23 utraque; 33, 24 utramque; 35, 1 in; 36, 20 proficit; 41, 20 in; 43, 29—30 autem non; 43, 36 in rebus enim (fehlt in den andern); 50, 3 quem ad modum; 50, 10 praecognita; 50, 18 IX; 51, 15 und 18 tanto; 54, 16 mutantur; 55, 12 ab; 60, 24 et; 61, 16 uniuersi; 62, 9 mouetur; ebd. quiescit; 62, 28 intelligentiae; 63, 28 successiua; 64, 4 praeterit; 68, 5 esset.

Größere Lücken sind weit häufiger als in *L*; vgl. 2, 18—19; 3, 7—8; 6, 28—30; 8, 10—29; 11, 21—22; 23, 29—30; 28, 20—21; 34, 2—3; 48, 4—6; 49, 9; 53, 3—4; 56, 7—9; 66, 6—7.

Mehrfach, wenn auch bei weitem nicht in dem Umfange, wie bei *L*, finden sich in *P*[1] Korrekturen und kleine Ergänzungen am Rande von zweiter Hand. Ich habe derselben 35 gezählt. Beachtenswert sind 36, 14 in; 46, 7 in; 68, 21 mensuretur, wo allein die zweiten Hände in *L* und *P* das Richtige bieten.

Durch die Umstellung zweier Blätter ist der Text in *P*[1] in Unordnung geraten. Es stehen

38, 23 sed aliquid — 44, 18 In fol. 200
44, 18 se autem — 50, 16 cadit fol. 198
50, 16 sicut — 56, 6 bonum fol. 199
56, 6 per essentiam — 62, 9 quem . . fol. 201.

A = Atrebatensis, Arras, Bibliothèque de la ville, n. 463 (früher 1024), Pgmt., frühes XIV. Jahrh., fol. 24r—32v. Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements. T. IV. Paris 1872. p. 405.

Die Handschrift (in kleinem Format) ist sehr unvollständig. Es fehlen:

3, 14 hoc uides — 6, 14 operationem (Hälfte eines Doppelblattes)
8, 25 elementorum — 14, 32 principium (Doppelblatt)
17, 3 Quod — 37, 31 postea (drei Doppelblätter)
40, 3 Quanto — 49, 20 cadit (Doppelblatt)

51, 21 ordinis — 53, 29 modus (Hälfte eines Doppelblattes)
56, 5 prima — 58, 9 actus (Hälfte eines Doppelblattes)
63, 1 in corporibus — 70, 8 nunc (Doppelblatt).

Während also der Text in der Handschrift ursprünglich 24 Blätter (12 Doppelblätter) umfaßte, sind von diesen 15 Blätter ($^5/_8$ des Ganzen) durch Abschneiden verloren gegangen und nur 9 ($^3/_8$ des Ganzen) erhalten.

Der erhaltene Teil von *A* zeigt in dem Codex einen Zwillingsbruder von P^1. Die zahlreichen Übereinstimmungen in Lesarten und kleineren oder größeren Lücken, zumal solchen, in denen P^1 und *A* alleinstehen, im einzelnen anzuführen, dürfte sich erübrigen, da dieselben bei einem Blicke auf den kritischen Apparat sofort hervortreten.

Andererseits sind P^1 und *A* selbständig von einander.

Daß P^1 aus *A* abgeschrieben sei, verbietet sich schon durch das höhere Alter von P^1. Außerdem wird es durch eine Reihe von Stellen widerlegt, an denen P^1 gegen *A* die richtige Lesart bewahrt hat. So sind z. B. 51, 15 die Worte: procedente unde quanto subtilior tanto in operatione nur in *A* ausgefallen, in P^1 dagegen erhalten. Kleinere Lücken bloß in *A* (zum Teil in Übereinstimmung mit Handschriften der zweiten Klasse) finden sich 15, 12 est; ebd. magis; 15, 15 quod; 38, 8 ex; 39, 4 est; 59, 15 est. Von falschen Lesarten in *A*, denen in P^1 das Richtige gegenübersteht, seien angeführt 2, 6 secundaria consequi P^1, consequi consequi *A*; 6, 21 tamen P^1, inde *A*; 39, 1 combureret P^1, comburet *A*; 55, 10 sint P^1, sunt *A*; 60, 14 sui P^1, sibi *A*; 60, 24 et P^1, ex *A*; 61, 3 non P^1, in *A*.

Ebensowenig kann umgekehrt *A* aus P^1 abgeschrieben sein. Auch in P^1 findet sich 6, 28—30 eine größere Lücke, wo *A* die Worte intelligentia simul et natura actualis ut sit potens in operatione et determinata erhalten hat. Nicht minder sind kleinere Lücken von P^1 in *A* in mehreren Fällen ausgefüllt (3, 9 resolutoriae; 3, 10 ad unitatem; 15, 18 etiam; 62, 17 determinat intelligentia), und fehlt es nicht an Stellen, wo der falschen Lesart in P^1 die richtige in *A* gegenübersteht (2, 23 ipsa *A*, etiam P^1; 51, 19 firmior *A*, infirmior P^1; 55, 12 sint *A*, sunt P^1; 61, 1 dicitur *A*, dicuntur P^1). Einmal bietet dabei *A*

unter allen Handschriften allein das Richtige (51, 18—19) et firmior, wo P^1 et infirmior hat, während die Worte in allen übrigen Handschriften fehlen.

Wir werden also P^1 und *A* als zwei nächstverwandte Handschriften zu betrachten haben, die aus derselben Vorlage abgeschrieben sind.

Rubriken als Inhaltsangabe kommen in *A* öfters vor, während sie in P^1 mit Ausnahme von 2, 10 fehlen.

C = Campiliensis, Cisterzienserstift Lilienfeld in Niederösterreich n. 144, Pgmt., zweites bis drittes Decennium des XIV. Jahrhunderts, fol. 92^v—102^r. Vgl. Xenia Bernardina, Pars II, Handschriftenverzeichnisse. Bd. I. Wien 1891. S. 529—531 (die Handschrift wird dort irrig dem XIII. Jahrh. zugeschrieben), sowie meine Bemerkungen im „Philosophischen Jahrbuch", VI. Fulda 1893. S. 164 f. und Avencebrolis (ibn Gebirol) Fons uitae (Beiträge I, 2—4), Münster 1895, S. XIV.

Die Handschrift ist ziemlich reich an Lücken (größere 2, 18—19; 2, 24—25; 12, 7; 15, 15—16. 21; 19, 17—18; 20, 18; 28, 15—17; 33, 6—7; 46, 32—33; 50, 23—24; 54, 7. 19—20; 55, 17—18; 56, 7—9; 64, 13; 66, 11—13. 16—17) und an Fehlern, die sie vielfach mit P^2 oder P^3, oder mit *L* gegen L^a, auch mit mehreren dieser Handschriften, weit seltener mit P^1 teilt, während andere (wie das fast regelmäßige ut für sicut) ihr eigentümlich sind. Andererseits bietet *C* in einer immerhin nicht unbeträchtlichen Anzahl von Fällen allein das Richtige: 6, 4 operetur; 8, 4 ipsa; 11, 31 dicentur; 12, 17 dicens; 34, 25 philosophiae primae; 36, 1 esset; 37, 4 quod; 47, 10 poterit; 52, 2 superiorem; 68, 3—4 sed praesens tantum est (fehlt in den anderen, vielleicht doch Glossem); 68, 10 a. Wir werden also *C* zwar der schlechteren Handschriftenklasse zuzählen müssen, innerhalb derselben aber ihr den ersten Platz einräumen.

Eine eigentümliche Stellung nimmt *C* hinsichtlich der Einschiebungen in den Text ein. Eine längere, Parallelstellen und Erläuterungen zu Propos. L enthaltende Einschiebung nach 60, 3, die in allen übrigen Handschriften sich findet, fehlt in *C*. Dagegen bietet *C* mehrere Interpolationen, die den übrigen Hand-

schriften fremd sind und teils dem leichteren sprachlichen Verständnis dienen, teils für den Gedanken eine nähere Erklärung oder eine notwendige Einschränkung hinzufügen sollen, ersteres 2, 16—17, wo zu dem elliptisch stehenden Intrinsecum zur Ausfüllung des Satzes hinzugefügt ist: principium est; letzteres 5, 27 der — freilich recht überflüssige — Zusatz: in genere causae; ferner 43, 30, wo bei dem Satze, daß die Intelligenz zwar in der göttlichen Idee neben dem Gegenwärtigen und Vergangenen auch das Zukünftige erkenne, in sich selbst und den Dingen aber wohl das Gegenwärtige und das Vergangene, futura autem non omnia, zu den letzten Worten als Erklärung hinzugefügt wird: sed quorum causa est determinata, und dann zu dem ersten Teile des Satzes als Einschränkung: Nec adhuc credo quod ipsa intelligentia cognoscat futura in causa prima in quantum futura, sed in quantum causae primae sunt praesentia; 47, 9 der Zusatz: secundum potentiam essentialem et non accidentalem; 50, 27 zu: Patet igitur . . . declaratio der Zusatz: subtiliter inspicienti et declaranti; 53, 22 zu: in tertio libro de anima der Zusatz: ab Aristotele edito. Hierher gehört auch die Einschiebung des uere 60, 4 vor simplex.

Diese Zusätze beweisen, daß der Schreiber von *C* (oder der Vorlage von *C*) seinen Text nicht mechanisch kopierte, sondern demselben mit Verständnis folgte. So hat er auch wohl (mit L^a) mit Absicht 31, 14 statt in II. De anima gesetzt in principio De anima (vgl. S. 31, Anm. 4 und S. 641) und die obenerwähnte Stellensammlung nach 60, 3 mit Absicht weggelassen.

P^2 = Parisinus, Bibl. nat. lat. 6319, Pgmt., XIV. Jahrh., fol. 189^r—200^v. Vgl. Catal. cod. manuscr. bibl. Reg. P. III. T. IV. p. 229 (wo die Schrift unter n. 8⁰ als „Eiusdem (sc. Aristotelis) liber de intellectu; accedunt scholia" angeführt ist.

In der Handschrift ist ein Doppelblatt ausgefallen (28, 9 —37, 25). Die Zahl der sonstigen Lücken ist nicht eben besonders groß (6, 20—21; 11, 28; 12, 7; 28, 1—6; 41, 11—12; 43, 7—8; 48, 4—8; 49, 18—22; 52, 6; 55, 15; 57, 23—24; 66, 12—13), um so größer aber die Zahl der falschen Lesarten. Nichtsdestoweniger bietet auch diese Handschrift mit einigen ihr allein

eigenen richtigen Lesarten einen kleinen Beitrag zur Textesherstellung: 19, 11 omnino; 28, 18 existentiam (fehlt in den anderen); 24, 32 autem (?); 45, 16 quid.

Eine Eigentümlichkeit von P^2 ist das Sigel für intelligentia (Φ = intelligentia, $\overset{o}{\Phi}$ = intelligentiae), das sich ganz vereinzelt übrigens auch in L findet.

P^3 Parisinus Bibl. nat. lat. 6552, Pgmt., XIV. Jahrh., fol. 62ʳ–69ʳ. Vgl. Catal. cod. manuscr. bibl. Reg. P. III. T. IV, p. 255.

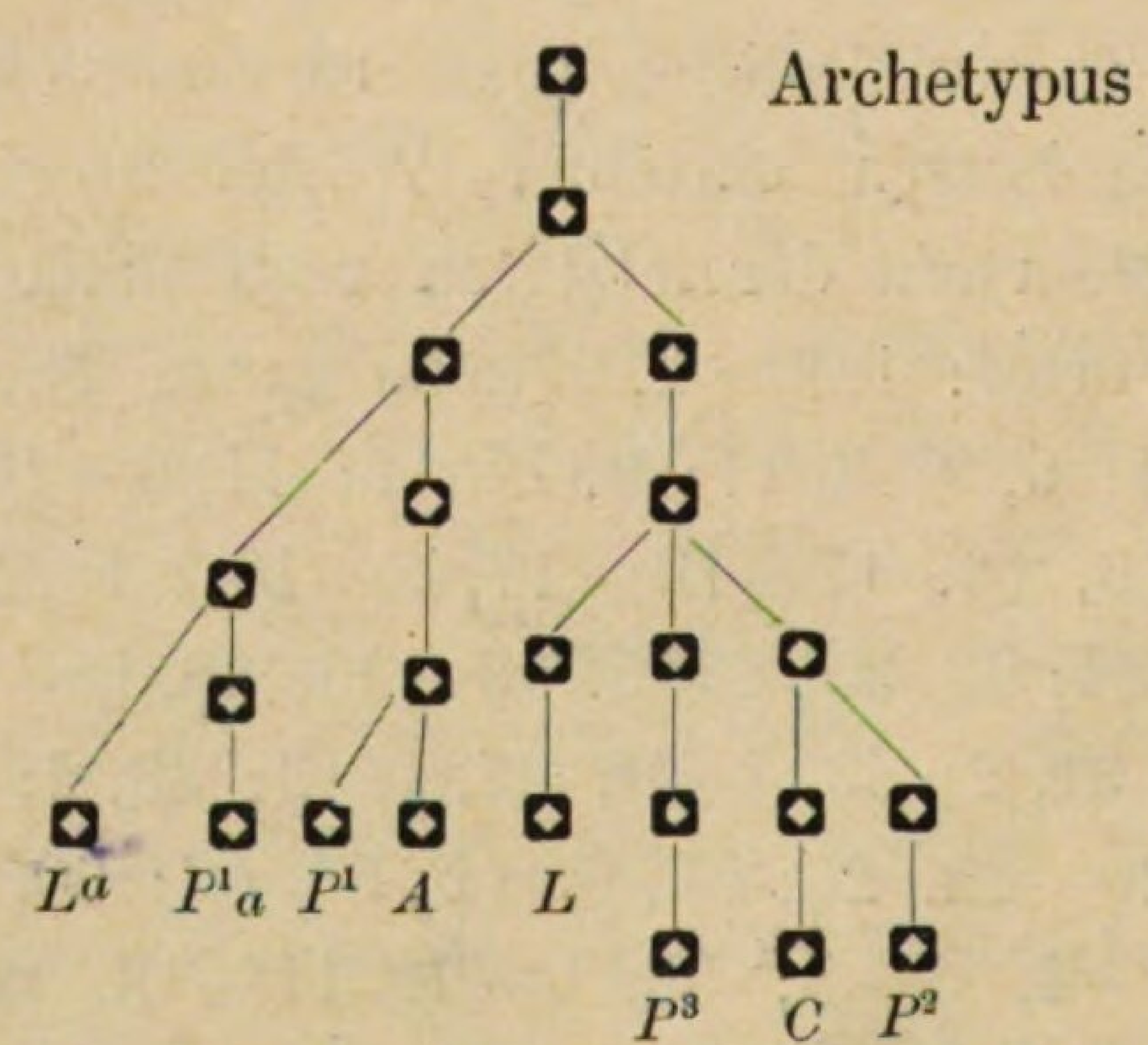
Die Handschrift ist die schlechteste von allen. Sie weist überaus viele, oft wunderliche Textverderbnisse auf, und zahllos sind die Auslassungen einzelner Wörter sowie die längeren Lücken. Die Mehrzahl der letzteren zeigt einfachen Ausfall der betreffenden Wörter: 1,20–2, 9 (eine ganze These mit Beweis); 2, 18–19; 5, 4; 6, 9; 8, 11; 9, 7–11; 11, 9–10; 11, 11; 12, 7; 13, 18–20; 16, 16. 17–19; 17, 8–10; 18, 8–10; 19, 12; 20, 1–2. 23–24; 23, 35; 24, 5. 33–35; 28, 15–17; 28, 29–30; 28, 35–29, 1; 31, 2; 33, 7–8; 37, 1–2; 38, 2; 39, 19–20. 24; 49, 1–4; 50, 20–22. 26; 53, 6. 12; 54, 18; 60, 1–2; 62, 3–5. 10. 12; 64, 3–4. 4–5; 66, 6–7. 11–13. 22; 67, 11–13; 68, 11–12; 69, 20–21. 22–23; 71, 4. In anderen Fällen hat der Schreiber von P^3, jedenfalls weil ihm die betreffenden Wörter in seiner Vorlage nicht leserlich waren, den entsprechenden Platz leer gelassen: 19, 8–9; 26, 9; 34, 12. 14. 15–16. 17; 39, 15; 48, 7; 52, 5; 56, 21; 64, 17. 19. Gelegentlich findet sich übrigens auch Raum freigelassen, wo nichts ausgefallen ist; siehe zu 21, 13; 27, 13; 64, 8 (längere Lücke, obwohl nur et fehlt).

Und doch darf auch P^3 nicht vernachlässigt werden. Zweimal füllt P^3 Lücken aus: 28, 22 in esse; 49, 9–10, wo in allen Handschriften von den Worten et ideo non diuiditur, quemadmodum intellectus agens in homine non diuiditur wegen Homoioteleutons ein Teil ausgefallen ist, in P^3 die Worte quemadmodum . . . diuiditur, in den übrigen die Worte et ideo non diuiditur, sodaß hier also P^3 einerseits, die übrigen Handschriften andererseits sich gegenseitig ergänzen. An mehreren

Stellen bietet P^3 allein die richtige Lesart: 18, 23 entis (vgl. den kritischen Anhang); 34, 14 etiam; 52, 23 temporum; 53, 23—24 in intelligentia in qua; 54, 1 non (ohne et oder sed); 62, 13—14 mouetur et quiescit; 63, 22 secunda; 63, 26 prima.

Interpolationen hat P^3 außer der gemeinschaftlichen zu 60, 3 (und der zu 49, 14; s. S. 641) noch 47, 1 prius dictum est et; 48, 2 in quantum huius modi id est; 48, 3 possibilis dicitur cognitio; 59, 2 quia potentia eius est diminuta.

Aufgrund des im Vorhergehenden skizzierten Vergleichsmaterials hat sich mir folgende Filiation der Handschriften ergeben:



Mit dem vorliegenden Material läßt sich ein meines Erachtens ziemlich reiner Text herstellen. Manche Stellen, an welchen alle Handschriften sicher oder wahrscheinlich Unrichtiges bieten, habe ich durch Konjektur zu bessern gesucht, wobei ich mich freilich zuweilen mit bloßen Notbehelfen begnügen mußte. Vgl. zu 6, 3. 4; 10, 15—16; 15, 5; 17, 5; 19, 21; 20, 18; 22, 20; 23, 1. 24; 25, 6; 27, 8. 25; 29, 29; 30, 22; 31, 13; 40, 24; 42, 2; 49, 15; 51, 17; 52, 9 (? vgl. Verbesserungen und Zusätze S. 641); 55, 13. 14; 56, 23; 63, 19. Im übrigen vgl. zu 40, 7; 49, 14; 52, 8—10; 56, 8; 66, 22 die Verbesserungen S. 641 f.

Die Abteilung der Thesen und die Zuteilung der Beweise zu denselben war mehrfach zu berichtigen. In den Handschriften herrscht hier nämlich zum Teil eine arge Verwirrung (über den wahrscheinlichen Grund derselben s. zu 17, 2), welcher die Schreiber gelegentlich durch Vermerke über die Zugehörig-

keit abzuhelfen suchten (vgl. zu 40, 18–19; 54, 13. 32; 62, 6). Dem entsprechend war auch die in ACP^2 sich findende (in LP^1P^3 fehlende) Numerierung der Thesen, welche in den einzelnen Handschriften übrigens keineswegs übereinstimmt, öfter richtig zu stellen. Zur größeren Übersichtlichkeit habe ich bei denjenigen Thesen, die aus mehreren Sätzen bestehen (was *L* jedesmal durch großen Anfangsbuchstaben hervorhebt), den einzelnen Sätzen und den entsprechenden Beweisen arabische Ziffern hinzugefügt.

Inhaltsangaben finden sich in *A* fast regelmäßig zu den einzelnen Propositionen (s. zu 1, 20; 2, 10; 16, 4; 40, 1; 59, 15; 60, 3; 61, 5; 62, 5; 71, 5), während sie in *L* (zu 9, 18; 37, 22), P^1 (zu 2, 10), *C* (zu 37, 23) und P^3 (zu 37, 23; 53, 22) nur vereinzelt vorkommen und in P^2 ganz fehlen. Ich habe dieselben als nicht zum Text selbst gehörig und für das Verständnis völlig überflüssig nur in den kritischen Anmerkungen verzeichnet. Zudem wären bei der Lückenhaftigkeit von *A* diese Marginalien doch nicht für alle Sätze aufgrund der Handschriften herzustellen gewesen.

Es erübrigt noch das bei der Einrichtung des „Kritischen Anhanges" innegehaltene Verfahren zu bezeichnen und zu rechtfertigen.

Da wohl in der nächsten Zeit eine neue Ausgabe des Traktates „De intelligentiis" nicht zu erwarten ist, und die Handschriften desselben kaum so bald wieder selbst untersucht werden dürften, so war ich bemüht, künftigen kritischen Benutzern der Abhandlung von ihrer handschriftlichen Grundlage ein möglichst genaues Bild zu geben. Den Anhang durfte ich deshalb nicht als Studie über die Handschriften gestalten, sondern hatte in demselben den positiv vorliegenden Sachverhalt möglichst genau mitzuteilen. Die wichtigsten Resultate meiner Studien über die Handschriften, durch welche die gegebene Textesrecension bedingt wurde, sind in der oben stehenden Charakteristik der Manuskripte geboten; daß ich sie nicht auf den Apparat selbst maßgebenden Einfluß gewinnen ließ, wird manchem vielleicht etwas altfränkisch vorkommen,

schien mir aber bei der besonderen Natur meiner Aufgabe unumgänglich. Handelte es sich doch nicht um einen oft bearbeiteten Schriftsteller, sondern um eine Editio princeps, der ein möglichst urkundlicher Charakter zu geben war. Um den kritischen Benutzer meiner Ausgabe in den Stand zu setzen, in jedem Falle zu wissen, was in den Handschriften steht, durfte ich daher bei meinen Angaben aus denselben kein eklektisches Verfahren einhalten — zumal bei einem solchen immer die Gefahr subjektiver Willkür vorliegt —, sondern mußte die Lesarten sämtlich mitteilen. Zwar wurde dadurch der Apparat etwas weitschweifig; aber wie mancher hat sich nicht schon geärgert über unvollständige Kollationen älterer Humanisten aus jetzt verschollenen Handschriften, bei denen jeden Augenblick Zweifel entstehen über das, was da, wo einmal nichts vermerkt ist, in der Handschrift denn nun eigentlich gestanden hat!

Rein orthographische Eigentümlichkeiten sind selbstverständlich nicht angegeben. Daß in den Handschriften qualinus, spera u. dgl. zu erwarten ist, weiß jeder, der sich überhaupt mit Handschriften der Zeit beschäftigt hat. Warum ich in meinen Ausgaben für die Orthographie die klassische Norm verwende, habe ich schon öfter angegeben. Demgemäß konnte auch im kritischen Anhange die mittelalterliche Orthographie nur dann beibehalten werden, wenn ein besonderer Grund dafür vorlag.

Auch bloße Schreibversehen durften selbstverständlich in den Apparat nicht aufgenommen werden. Welchen Wert könnte es z. B. haben, zu wissen, daß 1, 9 P^1 corrigens mit bloß einem *r* schreibt? Solche Verderbnisse dagegen, bei denen der Schreiber offenbar selbst nicht wußte — etwa wegen Undeutlichkeit seiner Vorlage —, was er hinmalen sollte, sind so gut wiedergegeben, als es die mir zu Gebote stehenden typographischen Hülfsmittel gestatteten. Daß ich in solchen Angaben beim Laurentianus besonders genau gewesen bin, wird man bei der Wichtigkeit dieser Handschrift begreiflich finden.

Auf Abkürzungen ist gelegentlich hingewiesen, wo es für die Erklärung des Ursprungs von Lesarten von Bedeutung war.

Wie z. B. beatus und Boethius (zu 13, 8), causae und esse (zu 12, 7), comparatione und compositione (zu 16, 1), conuenit und commune (zu 14, 25), conuenit und intelligentiae (zu 50, 30), corruptibilis und corporalis (zu 63, 16), cum und est (zu 16, 8; 20, 12), dei und dum (zu 33, 25), id est und idem (zu 71, 9), ideo und non (zu 57, 16), illis und uel (zu 52, 11), materia und natura (zu 6, 3; 13, 21), materiale und naturale (zu 6, 22), operatio und opinio (zu 20, 20) verwechselt werden können, wird ohne Kenntnis der Abkürzungen so leicht nicht klar werden.

2. Die *Perspectiua.*

Ganz anders, als bei der Abhandlung „De intelligentiis", war mein Verfahren bei den im zweiten Anhang mitgeteilten, philosophiegeschichtlich bedeutsamen Kapiteln der *Perspectiua.*

Dieselbe wurde im XVI. Jahrh. dreimal herausgegeben, zu Nürnberg 1535 (durch Tanstetter und Apian) und wieder 1551, endlich (nach zwei Handschriften des Pierre de la Ramée verbessert) zu Basel 1572 von Friedrich Risner, dem Herausgeber von Alhazen. Genaueres über diese Ausgaben siehe S. 224 f. sowie bei Scheibel, Einleitung zur mathematischen Bücherkenntniß, IX, S. 278—280, Wituski, O życiu i dziele optycnem Vitellona, str. 37—40, und Żebrawski, Bibliografija matematyki i fisyki, str. 4—6.

Die Ausgabe von Risner giebt einen im ganzen recht guten Text. Da es bei der Wiedergabe einiger weniger Kapitel aus dem umfassenden Werke nicht meine Aufgabe sein konnte, eine völlig neue Recension zu bieten, so habe ich mich darauf beschränkt, den Risner'schen Text, wo es nötig war, nach drei guten Handschriften zu berichtigen:

P^1 = Parisinus, Bibl. nat. lat. 14739, ehemals in St. Viktor, Pgmt., XIV. Jahrh. Vgl. Bibliothèque de l'école des chartes XXX, 45.

P^2 = Parisinus, Bibl. nat. lat. 7248, Pgmt., XIV. Jahrh. Vgl. Catal. cod. manuscr. bibl. Reg. P. III. T. IV. p. 331.

B = Bernensis, Bern 61, Pap., XV. Jahrh. Vgl. Catal.

cod. Bernensium (Bibl. Bongarsiana), ed. et praefatus est H. Hagen, Bernae 1857. p. 87.

Nachträglich benutzte ich noch für einzelne Stellen (s. S. 209. 213) den Erfurter Codex (Amplonian. Fol. 374, Pgmt. 2. Hälfte des XIV. Jahrh.) über den vgl. Schum, Beschreibendes Verzeichn. der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt. Berlin 1887. S. 259.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

LIBER DE INTELLIGENTIIS[1]).

Summa in hoc capitulo nostrae intentionis est, rerum naturalium difficiliora breuiter colligere, ut et ea memoriae facilius possimus commendare, et sequacibus nostris disciplinam sectantibus operose aliquantulum possimus proficere. Procul igitur omnis inuidiae liuor absistat, ne statim cognito auctore quod labore acquisitum est uilescat, sed quae dicantur lector diligenter inspiciat, ut quae bene dicta sunt memoriae commendans et quae minus bene dicta corrigens ad ueritatis cognitionem perueniat. Quoniam igitur, sicut dicitur in libro III. De anima, intellectus cum aliquid intelligit ualde intelligibile, non minus infima intelligit, sed etiam magis[2]), ideo desiderium est intellectus ea quae maxime sunt intelligibilia aggredi. Cuius desiderium sequentes, substantiarum separatarum proprietates et naturas proposuimus inquirere, primo de ea aliquid dicentes de qua non est sibi fas dicere. Sed quia ad hoc se habet intellectus noster, sicut oculus noctuae ad lucem diei[3]), fontem lucis inuocamus ut lucis suae radio mentis nostrae dissoluat tenebras et ad aliquam praedictorum notitiam sine erroris nebula nos perducat.

I. Si est causam et causatum ponere, necesse est causam primam esse.

Expositio huius est, quia ratio causalitatis inest omnibus aliis a causa prima. quare si non sit causam primam ponere, neque alias causas; et si hoc, neque causatum.

[1]) Wegen des Titels siehe die *Einleitung* und den *kritischen Anhang*.

[2]) Aristot. *De an.* III 4, p. 429 a 31—b 4.

[3]) Aristot. *Metaph.* II 1, p. 993 b 9—10.

Quod euidentius patet deducendo ad impossibile. Si enim non sit causa prima, et tamen ponantur causae et causata: erit semper ponere causam ante causatum in infinitum. ergo cum infinita non contingat pertransiri, non erit accipere aliquod primum causatum; et si non sit causatum primum, neque ipsum poterit esse causa secundaria consequentium. quare nullum erit primum uel consequens causatum. similiter autem neque causa. quare necesse est ponere causam primam, si est ponere causam et causatum.

II. Vnitas est principium cuiuslibet multitudinis, omnisque multitudo ad unitatem reducitur.

Quod est quia unitas est principium cognoscendi multitudinem et essendi. Cognoscitur enim omne causatum per illud quod est indiuisibile in ipso, et maxime multitudo, quia in multitudine nihil est nisi unitas. — Est item unitas principium essendi multitudinem; et hoc intrinsecum et extrinsecum. Intrinsecum, quia pars est eius essentialis, et non solum secundum quantitatem. unitas enim addita unitati non solum augmentat quantitatem, sed etiam uariat speciem. Est etiam principium extrinsecum essentiale, a quo fit multitudo secundum naturam. omnis enim multitudo fit per recessum ab unitate simplici. quae quanto simplicior, tanto ab ea fluit multitudo maior, et ipsa est causa maioris multitudinis, secundum quod dicitur in Elenchis [1]): „Principia maxima sunt potestate et minima quantitate"; et in V. Philosophiae primae dicitur [2]),

[1]) Der Verfasser vermengt Aristot. *Soph. elench.* 33, p. 183 b 22--23: *μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντός, ὥσπερ λέγεται* und *De gener. anim.* V 7, p. 788 a 13—14: *αἱ γὰρ ἀρχαὶ μεγέθει οὖσαι μικραὶ τῇ δυνάμει μεγάλαι εἰσίν.*

[2]) Diese Worte, welche sich in jener Form bei Aristoteles weder in dem angeführten Buche der Metaphysik, noch sonst finden, kehren unten in Prop. XI. wieder, wo als ihre Quelle gleichfalls *Metaph.* V genannt wird, und zwar „ubi dicit Aristoteles distinctionem elementi." Es scheint eine Zusammenziehung vorzuliegen aus den beiden Stellen *Metaph.* V 3, p. 1014 b 3—5: *καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχεῖον καλοῦσιν ἐντεῦθεν, ὃ ἂν ἓν ὂν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ᾖ χρήσιμον* und *ebd.* p. 1014 b 6—8: *ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις.* — In der *arabisch-lateinischen Version*, die in der lateinischen Ausgabe des Aristoteles mit den Kommentaren des Averroes, Venetiis apud Cominum de Tridino Montisferrati 1560, zusammen mit der des Wilhelm von Moerbeke abgedruckt ist, heißt die Stelle (II, t. c. 4, Tom.

quod quanto aliquid simplicius est, tanto pluribus rebus indigetur et in pluribus inuenitur.

Et sicut unitas est principium multitudinis, a qua exit in esse actuali, ita ad ipsam reducitur, ut in principio suo firmetur, radicetur et conseruetur, sicut riuulus in fonte. et haec reductio est per inclinationem naturalem quam habet multitudo ad unitatem in cognoscendo et essendo. tunc enim perfecta est cognitio, cum reducitur multitudo conclusionum ad unum principium a quo exiuit; propter quod resolutoriae scientiae in essendo dicuntur. similiter reducitur multitudo ad unitatem per appetitum naturalem, ut quod habet esse exspersum, colligatur in unum cuius uirtus est unita et permanens, ut in multitudine ab ipso firmetur permanentia. — Non solum autem hoc accidit in rationibus et natura, sed etiam in moralibus hoc uides. ibi enim ab unitate medii procedit uitiorum multitudo. et etiam stat malum per illud quod habet de bono. bonum enim est complementum mali, sicut dicitur in II. Caeli et mundi; et iterum alibi: „Malum pugnat contra bonum ex uirtute boni [1]).“

VIII fol. 134v F f.): Et etiam dicitur elementum secundum translationem illud per similitudinem quod est unum minimum et non diuiditur et indigetur in pluribus rebus. Vnde illud nomen fuit positum rebus quae sunt elementa uniuersalia magis quam alia, quoniam unumquodque eorum, quia est unum simplex, inuenitur in pluribus et in omnibus rebus aut in multis. — Daß diese Version in der That die *arabisch-lateinische* ist, ersieht man aus deren Anfang, den A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. 2e ed. Paris 1843. p. 434 f. mitteilt. Dieser Anfang findet sich bis auf Kleinigkeiten wörtlich wieder in der Venediger Ausgabe als Anfang von Buch II oder *α* (fol. 47v F). Bekanntlich stellt nämlich die arabisch-lateinische Übersetzung *A* und *α* um; vgl. Jourdain, *a. a. O.* S. 177 (wo aber ein die Araber betreffender Irrtum nach S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1859. S. 434 f. zu korrigieren ist). Vereinzelte griechische Wörter auch in dieser Übersetzung (vgl. S. 4 A. 2) dürfen an deren Ursprunge nicht irre machen; vgl. Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq Al-Kindī, Beiträge II 5, S. 65.

[1]) Die Quelle dieser beiden aristotelischen Pseudo-Citate vermag ich nicht anzugeben. Wenn bei dem ersten eine Erinnerung an *Metaph.* IX 9, p. 1051 a 15—16 vorläge, wo es in der *arabisch-lateinischen Übersetzung* (t. c. 19, fol. 278v F) heißt: Et necesse est etiam in rebus malis ut actus et complementum sit peius potentia, so wäre diese Stelle mißverstanden.

Ex his igitur manifestum est quod intenditur, scilicet quod unitas est principium cuiuslibet multitudinis, omnisque multitudo ad unitatem reducitur. Et ex hoc colligitur quod unitas et simplicitas sunt conditiones principii.

Quare cum ostensum sit prius causam primam esse, necesse est causam primam unam esse.

III. **Omne incompletum antecedit completum[1]) in eodem genere. Plura autem esse omnino completa est impossibile.**

Haec manifesta est per illud quod dicitur in XI. Philosophiae[2]) primae, scilicet „quod omnes qui aestimabant opinionem Pythagorae et Achillis quod bonum et nobile non est in principio, quia causae animalium et plantarum sunt principia, et in eis non est perfectum, sed bonum et perfectum est in eis quae sunt ex istis, non uerum reputant. semina enim sunt ex aliis praecedentibus perfectis. primum enim non est semen, sed aliquid perfectum; uerbi gratia quod hominem oportet esse ante sperma".

[1]) Subjekt ist *completum*.

[2]) Aristot. *Metaph.* XII 8, p. 1072 b 30 – 1073 a 3: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.* Witelo folgt hier wörtlich der *arabisch-lateinischen* Übersetzung, t. c. 40 (ed. Ven. 1560 T. VIII. fol. 340v F—341r A). In der Druckausgabe heißt es statt *Pythagorae et Achillis* freilich *ut Pythagorici et Leucippici;* wie die Handschriften aber dort lesen, vermag ich nicht anzugeben. (Wegen des griechischen Wortes *sperma* s. S. 2 Anm. 2.) — Nicht befremden darf es, daß Witelo hier das elfte Buch der Ersten Philosophie citiert. Das zwölfte Buch der Metaphysik (Buch *Λ*; auch bei den Arabern ständig ل; vgl. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles.* Aus den Abhandlungen der Akademie d. Wiss. zu Berlin vom J. 1884. Berlin 1885. S. 130) wird von Witelo stets als Buch XI aufgeführt. Da die Citate aus den früheren Büchern die üblichen Zahlen aufweisen, so dürfte bei Witelo der Grund darin liegen, daß er das von Averroes im großen Kommentar übergangene und in unserer Schrift niemals citierte (unechte) Buch *K* — einen Auszug aus *BΓE* und der Physik — nicht mitzählte.

Praeterea. Nullum incompletum de se est sufficiens. ab alio ergo habet suam sufficientiam. quare non potest esse primum quod est incompletum.

Item. Omne incompletum habet aliquid de completo et in aliquo deficit ab ipso. ergo ante incompletum necesse est completum esse, a quo accipiat quod habet de completo.

Hoc etiam manifestum est per illud quod dicitur in IX. Metaphysicae[1], quod actus prior est quam potentia, non solum in diuersis, sed etiam in eodem. potentiam enim ab actu separari penitus est impossibile; actus uero a potentia omnino potest separari, sicut manifestum erit postea.

Probatum est igitur ex praecedentibus quod completum semper antecedit illud quod est incompletum in eodem genere. Et licet in diuersis generibus diuersa possunt esse completa, nullum tamen eorum summe completum est, quia quod habet unum eorum, deficit in alio. propter quod plura impossibile est esse omnino completa.

Quod ergo summe completum est, unicum est. Si enim essent plura: aut habet unum quicquid habet aliud, aut non. — Si non: unum deficit ab eo quod habet alterum. ergo neutrum perfectum. — Si quicquid habet unum, et reliquum: aut igitur potest unum supra alterum, aut non. Si non: neutrum est omnipotens et neutrum omnino perfectum. Si unum potest supra alterum, et non e conuerso: alterum est principium respectu alterius, et non e conuerso; quare non erunt duo principia. si utrumque supra alterum potest: hoc est impossibile quod aliquid sit causa essendi alterum et e conuerso. et iterum, si sic: neutrum esset principium primum.

Manifestum est ergo quod illud quod est completum, est principium, et quod est omnino completum, hoc est unicum. Sic ergo causa omnium completissima est unica. et hoc est quod intendimus:

[1]) Aristot. *Metaph.* IX 8, p. 1049 b 5—10 (t. c. 13): *φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ἣ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό.*

si est causam causantem ponere, necesse est unam omnium causam primam et non plures esse.

IV. [1] **Cum intelligentia sit uniuersalis, materia determinatur ut operetur. Natura uero de potentia in actum mutatur et perficitur** [1]).

[2] **Ex hoc sequitur unum esse principium omnium primum et completum.**

[1] Quod est quia causarum quaedam sunt per se, quaedam per accidens. Causae autem per accidens reducuntur ad causas per se. Causae autem per se sunt duae, scilicet intelligentia et natura. quarum utraque deficiens est quantum est de se. Intelligentia enim nihil potest nisi in subiecta materia. unde materiam ei oportet subici, quia ipsa est principium agens uniuersale quod ad operationem hanc uel illam non est determinatum de se, sed ex materia subiecta, quem ad modum ars carpentaria non ad hanc uel ad illam domum est determinata de se, sed per ligna et lapides ad hanc uel ad illam domum determinatur. licet ergo ipsa sit causa actualis uel actiua ad operationem, tamen quoad effectum non est determinata. Natura uero est principium in materia, et propter hoc ipsa est principium determinatum; non tamen actiuum simpliciter, sed magis materiale et passiuum.

[2] Ex his manifestum est quod, licet intelligentia et natura sint causae per se, utrumque tamen eorum est principium incompletum. ergo, cum omne incompletum antecedat completum in eodem genere, sicut dictum est [2]), necesse est supra istas duas causas incompletas esse unam causam completam ex proprietatibus naturarum, quae sit actualis et determinata intelligentia simul et natura actualis, ut sit potens in operatione et determinata ad effectum de se, non indigens susceptibili. — Manifestum est ergo quod intendimus, scilicet cum sint duae causae per se, quarum utraque est incompleta, quod supra utramque necesse est esse unicam causam quae omnino sit

[1]) Wegen der nicht ganz sicheren Textgestaltung vgl. den *kritischen Anhang.*

[2]) Prop. III. — Im Vorhergehenden ist natürlich *completum* Subjekt.

completa. Ostensum est ergo quod, si necesse est causam primam ponere, ipsam necesse est unicam esse.

V. Substantia prima est omnium rerum definitione, cognitione et tempore.

Haec propositio sumpta est ex VII. Philosophiae primae[1]. cuius manifestatio potest haberi in hunc modum. Substantia est omnium rerum definitione prima, eo quod definitiones accidentium ex additamento sunt, eo quod in definitionibus eorum accipitur definitio substantiae, sicut ibidem dicitur[2]. accidentis enim esse est a subiecto uel principiis subiecti; et ideo necesse est definitionem explicantem esse accidentis inchoari a subiecto uel principiis subiecti. Et hoc intelligitur de definitione accidentis in quantum accidens est, scilicet de definitione dicente esse, et non quid est. definitio enim dicens quid est ex genere et differentia consistit; et hoc est accidentis in quantum est essentia uel uniuersale; hoc autem modo accidens est substantia, quarto modo dicendi substantiam[3]. Sic ergo manifestum est quod substantia prima est omnium rerum definitione.

Cognitione etiam prima est. ipsa enim est primum cognoscibile. quod manifestum est per hoc quod primae differentiae cognoscibilium sunt differentiae substantiae, uerbi gratia uniuersale—particulare, sensibile—insensibile.

Tempore etiam prior est. hoc est quia secundum actum existendi praecedit alia. causa enim est esse actualis omnium aliorum; et licet quoddam accidens prius sit quam aliqua substantia, substantia tamen generaliter est omnium prima.

[1]) Aristot. *Metaph.* VII 1, p. 1028 a 32—33: *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ [καὶ φύσει].* Wilhelm von Moerbeke: substantia et ratione et cognitione et tempore et natura omnium primum est. Dagegen die *arabisch-lateinische Übersetzung* (t. c. 4, fol. 189r C) wörtlich wie bei Witelo: substantia est prima omnium rerum definitione et cognitione et tempore.

[2]) *a. a. O.* p. 1028 a 34—36: *καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον· ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν.*

[3]) Vgl. Aristot. *Metaph.* V 8, p. 1017 b 21—22.

Sic ergo substantia prima est omnium rerum definitione, cognitione et tempore. Ex quo manifestum est, quod causam omnium primam et principalem necesse est substantiam esse. Sequitur ostendere quod ipsa sit substantia quae est lux in sui essentia.

VI. Prima substantiarum est lux.

Ex quo sequitur naturam lucis participare alia.

Hoc manifestari potest per auctoritatem beati Augustini in II. super Genes. ad litteram dicentis [1]), quod Deus non dicitur lux, sicut dicitur agnus. dicitur enim agnus translatiue et non proprie, lux autem dicitur proprie et non translatiue.

Manifestari etiam potest per hoc quod ipsius est natura una, per prius et posterius secundum magis et minus participata; et hoc est in eis maxime diuinum et nobile. quod autem in istis sensibilibus apparentibus maxime est nobile, hoc est lux; et propter hoc: „Inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur“ [2]) hoc idem de substantia prima arguimus, scilicet quod ipsa sit lux. — Quod etiam per propositiones subsequentes, in quibus proprietates lucis enarrantur, manifestius declarabitur.

VII. [1] Omnis substantia influens in aliam est lux in essentia uel naturam lucis habens.

[2] Lucis proprietates sunt simplicitas et sui multiplicatio; puritas et impuritas lucidi sunt differentiae propriae.

Ex quo sequitur terram elementorum faecem esse.

[1] Per istam propositionem probatur praecedens. Si enim a substantia prima est influentia in omnibus aliis, omnis autem substantia influens in aliam est lux in essentia uel naturam lucis habens: ipsa erit lux in essentia et non per participationem dicta, cum ipsa influentiam ab alio non recipiat.

[1]) Gemeint ist jedenfalls die Stelle Augustin. *De genes. ad litt.* IV c. 28 n. 45 (Migne, Patrol. lat. T. 34. col. 315): Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate, die freilich etwas anders lautet.

[2]) *Ad Roman.* 1, 20.

Quod autem omnis substantia influens in aliam etc., manifestum est per hoc quia omne illud quod caret lumine priuatum est a ratione influentiae, sicut terra, et quod magis de luce habet, magis habet de ratione influentiae in aliud. quod manifestum est per inductionem in omnibus. Per proprietates lucis idem ostenditur, quae in propositionibus sequentibus[1]) dicentur. lucis enim proprietates sunt simplicitas et sui multiplicatio. quod autem est huiusmodi, diffusiuum est sui esse et influens in aliud.

[2] Quod autem lucis proprietates sint simplicitas et sui multiplicatio, manifestum est, quia in luce est priuatio diuersarum naturarum, neque in ea est compositio ex grosso et subtili, sicut in aliquibus est per participationem. Vnde puritas et impuritas lucidi sunt differentiae; lucis autem differentia est sola puritas. Multiplicatio autem est proprietas lucis. motus enim luminis est secundum expansionem, deriuationem et multiplicationem. Propter quod etiam fontis proprietatem habet. in ipsa enim est fons et origo luminis.

VIII. [1] Vnumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse diuini.

[2] Vnaquaeque substantia habens magis de luce quam alia dicitur nobilior ipsa.

[3] Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine uniuersi est lux.

[4] Vnumquodque primorum corporum est locus et forma inferioris sub ipso per naturam lucis.

[1] Ostensum est substantiam primam lucem esse; nunc ostenditur quod lucis participatio in aliis est participatio esse diuini. et ideo dicitur: unumquodque quantum habet de luce etc. Cuius manifestatio est quod, si lux est ens diuinum per essentiam, sicut ostensum est, participatio lucis est participatio esse diuini. hoc enim manifestatur per effectus lucis apparentes in partibus uniuersi, qui dicuntur in propositionibus sequentibus tribus. unaquaeque enim substantia in ordine uniuersi

[1]) Prop. VII 2.

magis habens de luce quam alia dicitur nobilior ipsa; nobilitas uero in omnibus attenditur secundum appropinquationem maiorem et participationem esse diuini. — Manifestari etiam per hoc posset quod, sicut postea dicetur, luci debetur uirtus uiuificans; quod ad praesens relinquimus.

[2] Haec autem propositio quod unaquaeque substantia magis habens de luce quam alia etc., manifesta est per inductionem in omnibus corporibus primis, cum ad inuicem comparantur. aqua enim magis habet de luce quam terra et in hoc dicitur nobilior ipsa, aer uero quam aqua, et ignis quam aer, et corpus quintum magis quam omnia alia, et propter hoc nobilissimum et primum dicitur inter ipsa. — Hoc etiam in partibus elementorum considerando manifestum est. quod enim in una parte magis habet de luce quam in alia, ut aqua in parte superiori quam in inferiori, quantum ad hoc dicitur nobilius se ipso[1]. — Manifestari etiam potest per propositionem subsequentem, quia perfectio omnium eorum quae sunt, ut sunt partes uniuersi, est lux. nobilitas autem in unoquoque attenditur quantum ad illud quod est in ipso optimum et perfectum.

[3] Et dico quod lux est perfectio omnium eorum quae sunt in ordine uniuersi, quia substantiae naturales, sicut elementa, dupliciter possunt considerari: aut in quantum entia naturalia sunt transmutabilia ad inuicem — et sic perfectio eorum non est lux, sed qualitates contrariae per quas agunt et patiuntur ad inuicem —; uel in quantum sunt partes in ordine uniuersi, et una influentiam recipit ab altera. sic lux est eorum perfectio; et hoc modo unum est sicut forma et alterum sicut materia, unum sicut locus, reliquum sicut locatum. et hoc modo exponitur haec propositio per subsequentem.

[4] In hac dicitur quod unumquodque primorum corporum est locus et forma inferioris sub ipso per naturam lucis. Cuius expositio est quod locus est ultimum continentis immobilis[2]; illud autem ultimum caeli est ultimum per comparationem ad id ad quod determinatur locus unicuique in-

[1]) Wegen der unsicheren Textesherstellung vgl. den *kritischen Anhang.*

[2]) Vgl. Aristot. *Phys.* IV 4, p. 212 a 20–21: *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ τόπος.*

feriori sub ipso, sicut manifestum est de naui et palo fixo in aqua. mutat enim superficiem corporis continentis, scilicet aquae, non tamen mutat locum, quia caeli non mutat partem, per comparationem ad quam determinabatur ei locus. unde caeli ultimum locus est.

Hoc autem habet per naturam lucis. Illud enim ultimum est continens et conseruans, cum sit locus. sed continens est per rationem ambitus, quoniam ambitum habet propter lucis simplicitatem. corpori enim simplici debetur extensio, sicut aquae magis debetur extensio quam terrae, et aëri quam aquae, quia simplicius; et iterum igni quam aëri, et corpori quinto quam omnibus aliis. quod enim subtilius est, in multiplici analogia habet se respectu grossioris, et hoc habet ratione simplicitatis. lux autem corporea subtilior est et simplicior inter omnia alia corpora; et ideo debetur ei terminus extensionis et extensio maxima. sic ergo illud ultimum, quod est locus, continentiam et ambitum habet per naturam lucis. — Non solum autem continens est, sed etiam conseruans. conseruare autem debetur ei per influentiam quam habet super alia, quae est per naturam lucis.

Et sic conseruare et continere debetur corpori primo per naturam lucis, et similiter aliis per participationem eiusdem. et quod unum corpus in ordine uniuersi sit locus et forma alterius, hoc debetur per naturam lucis. forma autem hic appellatur conseruans extrinsecum.

IX. [1] Lux in omni uiuente est principium motus et uitae, calore disponente.

[2] Natura lucis est in omnibus; non tamen in omnibus operatur motum et uitam; et defectus est ex parte materiae.

[1] Manifestatae sunt prius proprietates lucis apparentes in sensibilibus. nunc dicentur proprietates lucis occultiores in sensibilibus, per quas non solum manifestantur praedicta, sed etiam principia ponentur ad subsequentia.

Est autem prima lucis operatio in sensibilibus quod motum et uitam operatur in uiuentibus. Cuius manifestatio haberi

potest per illud quod dicitur in II. Caeli et mundi[1]), quod orbis primus est causa uitae omnis uiui. operationem autem et uirtutem non habet nisi per naturam lucis. quare effectus lucis est uiuificare.

Sed hic est locus dubitationis maximae. uidetur enim Aristoteles supponere quod anima sit causa uitae in his inferioribus. impossibile est autem animam causari a corpore, cum substantia incorporea a corpore non descindatur. supponunt autem omnes uitam esse ab anima, et ipsam esse substantiam incorpoream. Nisi quod dici posset orbem primum esse causam uitae omnis uiui per naturam lucis quam multiplicat et diffundit in omnibus istis inferioribus. quae lux diffusa uel est uirtus diuina, uel deferens uirtutem diuinam, propter quam ipsa habet uirtutem uiuificatiuam. Hoc autem sic dicimus quia scimus hanc esse opinionem Aristotelis, cuius haec sunt uerba in XVII. De animalibus[2]), cum loquitur de generatione eorum quae fiunt ex putrefactione dicens: „Animalia ergo generantur in terra et humido, quoniam in terra est pars aquae, et in aqua est pars aëris, et in eis calor animae [ita sunt arbores][3]), et

[1]) Aristot. *De caelo* II 12, p. 292 b 28–30: *νοῆσαι γὰρ δεῖ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀρχῆς ἑκάστης πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τῆς πρώτης πρὸς τὰς ἄλλας.* In der *arabisch-lateinischen Übersetzung* heißt die Stelle (II t. c. 68; ed. Ven. T. V fol. 149v D): Sciendum igitur quod primus orbis principium est potentiae et causa in uita cuiuslibet uiui, plus quam alii orbes, während Wilhelm von Moerbeke übersetzt: Intelligere enim oportet uitae et principii uniuscuiusque multum esse excessum primi ad alia. Witelo hat also auch hier die erstere Übersetzung benutzt.

[2]) *De generatione animalium* III 11, p. 762 a 18–24: *γίγνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. διὸ συνίσταται ταχέως, ὁπόταν ἐμπεριληφθῇ. ἐμπεριλαμβάνεται δὲ καὶ γίγνεται θερμαινομένων τῶν σωματικῶν ὑγρῶν οἷον ἀφρώδης πομφόλυξ.*

[3]) Die im Griechischen fehlenden Worte ita sunt arbores stören hier vollständig den Zusammenhang. Vielleicht sind sie aus einer an den falschen Ort geratenen entstellten Übertragung der Worte *καὶ τὰ φυτὰ* (a 19) entstanden, die oben in der Übersetzung ausgefallen sind. Die *arabisch-lateinische Übersetzung* dieser Schrift steht mir nicht zu Gebote, da die Venediger Ausgabe von 1560 hier die Version des Theodor Gaza bietet (T. VII fol. 231r).

aliquo modo dicitur quod omnes istae res sunt plenae uirtute animae. et propter hoc sustentantur cito secundum uirtutem istam retentam in corpore, et non retinentur in ea, nisi quando calefiunt humores corporales et efficiuntur similes spumae.“ Haec autem uirtus est ab orbe primo, qui est causa uitae omnis uiui secundum Aristotelem [1]), licet hoc habeat per uirtutem originaliter ei insitam a deo. Cui consonat illud quod dicit beatus Augustinus [2]): „Omnium earum rerum quae corporaliter uisibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in corporeis huius mundi elementis latent“, quae deus originaliter eis indidit. — Manifestum est igitur ex dictis qualiter luci potest inesse uirtus uiuificans secundum opinionem Aristotelis.

Idem etiam apparet per rationem uitae. est enim uita actus entis diffusiui sui esse in aliud. quod est huiusmodi, lux est proprie uel naturam lucis habens, sicut manifestum est ex praedictis [3]), siue sit lux corporea, siue incorporea; semper enim est multiplicatiua sui et suae uirtutis in aliud. quod animae uiuificando corpus conuenit. sic enim lux in omni uiuente operatur motum et uitam, id est motum uitalem, siue mouet corpus uiuificando ipsum. et hoc calore disponente, quia calor naturam disponit ad hoc quod suscipiat operationem uirtutis, sicut calor ferrum disponit ad hoc quod impressionem factam a fabro suscipiat, sicut in XVI. De animalibus determinatur [4]). et iterum in XVII. dicitur [5]) quod uirtus animae non retinetur in istis inferioribus [6]), nisi quando calefiunt humores corporales. et subiungit postea [7]); „Calor enim terrae et maris digerit et

[1]) S. oben S. 12 A. 1.

[2]) Augustin. *De trinit.* III c. 8 n. 13 (Migne, Patrol. lat. T. 42 col. 875).

[3]) Vgl. prop. VII.

[4]) Vgl. Aristot. *De gener. an.* II 1, p. 734 b 37—735 a 1: *σκληρὸν μὲν γὰρ καὶ μαλακὸν τὸν σίδηρον ποιεῖ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἀλλὰ ξίφος ἡ κίνησις ἡ τῶν ὀργάνων.*

[5]) *De gener. an.* III 11, p. 762 a 22—23. Vgl. S. 12 A. 2.

[6]) D. h. bei den niedern Tieren.

[7]) *De gener. an.* III 11, p. 762 b 14—17: *. . . ἡ . . . θερμότης ἐκ θαλάττης καὶ γῆς συγκρίνει πέττουσα καὶ συνίστησιν· τὸ δ᾽ ἐναπολαμβανόμενον ἢ ἀποκρινόμενον ἐν τῷ πνεύματι τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς κύημα ποιεῖ . . .* Die latei-

alterat et distinguit et sustentat corpora nouem modis. et cum ille calor retentus fuerit in eis, erit cum spiritu conceptio et principium sustentationis principii animati;" et sic calore disponente est in corporibus principium uitae.

[2] Sed illud principium, licet semper sit coniunctum, non tamen semper operatur uitam, quia deest debita dispositio in suscipiente. et hoc est quod dicitur in propositione sequente.

X. [1] **Proprium et primum principium cognitionis est lux. Si autem exordium cognitionis inspexerimus, dicemus: lux est ipsa uirtus cognoscitiua.**

[2] **Principium cognitionis est lux, sensitiuae autem operationis calor.**

[1] Ostensum est quod lux est principium uitae [1]); nunc ostendetur quod lux est principium cognitionis in ea.

Cuius ratio est uirtus exemplaris. uirtutem exemplarem appello secundum quod in ea rerum species possunt apparere. quae propria est lucis, sicut manifestum est in speculo materiali, quod per naturam lucis rerum intentiones suscipit, sed tamen non cognoscit, quia in ipso non est uirtus uiuificans actualiter ordinata ad rerum exemplaria, et ideo conuertere se non potest supra recepta ut de ipsis iudicet, quod possibile est in substantia simplici uiuente. ex unione enim potentiae actiuae cum exemplari ad quod est ordinata relinquitur delectatio, in qua est uita cognoscitiua, sicut manifestabitur postea [2]). potentia autem actiua et exemplaris conuenit luci et nulli alii.

[2] Sed notandum est quod in luce potest esse potentia exemplaris, non tamen actiua sufficiens ad cognoscendum propter defectum simplicitatis et complementi; et ideo per auxilium principii agentis naturalis est in ea cognitio, non per se. Quod substantiae sensitiuae conuenit. est enim anima sensibilis substantia simplex, cuius est potentia exemplaris non actiua; et ideo indiget principio naturali agente. illud autem principium

nische Übersetzung hat sich freilich sehr weit vom griechischen Urtext entfernt.

[1]) Prop. IX, 1.

[2]) Prop. XII.

est calor, sine quo nihil est sentire, sicut in multis locis patet ab Aristotele[1]. et per hoc potest haberi expositio sequentis.

XI. [1] Omnis substantia cognoscitiua quanto lux purior est et simplicior, tanto magis in ea apparent rerum species, et potentia[2] eius se extendit ad plura.

[2] Quanto aliquid simplicius est, pluribus rebus indigetur et in pluribus rebus inuenitur.

[1] Prima pars huius propositionis ex praecedentibus[3] est manifesta. Si enim luci debetur uirtus cognoscitiua: quanto simplicior est et purior, magis cognoscet et magis rerum species apparebunt in ea; sicut in speculo materiali quanto magis politum est et tersum, tanto magis in eo apparent imagines.

Pars uero ultima[4] manifesta est per propositionem sequentem[5], quae propter hoc est introducta in parte ista. si enim quod simplicius est, pluribus rebus indigetur et in pluribus inuenitur: quanto simplicius est, potentia eius se extendit ad plura.

[2] Illa uero propositio: Quanto aliquid simplicius est, pluribus rebus indigetur, scripta est etiam in V. Philosophiae primae[6], ubi dicit Aristoteles distinctionem elementi. hic est enim tertius modus elementi, sicut ipse dicit. Eius autem manifestatio est, quia quanto est simplicius, tanto potentia eius magis est unita, et ideo magis infinita; et sic potentiam habet ad plura quae a sua potentia dependent. unde pluribus rebus indigetur et in pluribus inuenitur, sicut principium essentiale in principiato, uel secundum uirtutem. hoc etiam manifestum est in principiis per comparationem ad conclusiones; principia enim quanto minora sunt quantitate, tanto maiora sunt

[1]) Aristot. *De anima* III 1, p. 425 a 6 (II t. c. 130, ed. Ven. 1560 T. VII fol. 82ᵛ E): *οὐδὲν γὰρ ἄνευ θερμότητος αἰσθητικόν.* Vgl. De respir. 8, p. 474 b 10 ff.

[2]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[3]) Prop. X.

[4]) D. h. die Worte: „et potentia eius se extendit ad plura".

[5]) „Quanto aliquid simplicius est etc."

[6]) S. oben S. 2 A. 2.

potestate [1]). et iterum ex comparatione centri ad circumferentiam; quanto enim punctus simplicior, tanto circumferentia maior siue distantia ipsius a centro, et plures lineae ab ipso ad circumferentiam ducuntur.

XII. Lux inter omnia apprehensioni est maxime delectabile, secundum uero naturam calor.

Quod est quia maxima delectatio est in coniunctione conuenientis cum conuenienti. ergo, si subiectum cognitionis uel uirtus cognoscitiua est lux, ex unione lucis exterioris cum ipsa erit delectatio maxima. Sed agentium secundum naturam calor est primum et maxime perfectum; et ideo respectu ipsius inest aliis appetitus, sicut turpe appetit bonum. calor enim est alterans et sustentans et producens omnia ad terminum, sicut in XVII. De animalibus dicitur [2]).

Hoc etiam manifestari potest ex comparatione sensuum ad inuicem, sicut tactus ad uisum. uisus enim inter omnes sensus maxime habet de actione animali et maxime cognoscitiuus est — plurimas enim rerum differentias nobis ostendit —; tactus autem maxime habet de operatione naturali et minus discretiuus est. operatio autem uisus fit mediante luce, et ipsa lux maxime delectabilis est. unde Plato [3]) beneficium oculorum ostendens dixit: „Quibus carentes debiles caecique maestam uitam lugubremque agunt.“ tactus autem operatio fit mediante calore; maxime enim est sensus alimenti [4]), cuius motus perficitur a calore. et iterum tactui calor maxime delectabilis est, sicut manifestum est unicuique.

Ex praedictis uero apparet quod uirtuti cognoscitiuae lux

[1]) Vgl. Aristot. *De caelo* I 5, p. 271 b 12—13: *ἡ ἀρχὴ δυνάμει μείζων ἢ μεγέθει, διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίγνεται παμμέγεθες.*

[2]) In freier Fassung den weitläufigeren Ausführungen *De gener. anim.* III 1, p. 762 a 18—b 18 entnommen.

[3]) Plato, *Tim.* p. 47 B: *ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην.* Witelo folgt der Übersetzung des Chalcidius, ed. Wrobel, p. 57.

[4]) Vgl. Aristot. *De an.* II 3, p. 414 b 7.

maxime conueniens est, et maxime delectatur in ea; uirtuti uero naturali et eius appetitui calor [1]).

XIII. Quod est primum omnium, simplicissimum est.

Huius expositio est, quia quodlibet compositum est ex principiis prioribus se.

XIV. [1] Quod est causa omnium prima, simplex est, ideo [2]) quod omnipotentia debetur substantiae simplici.

[2] Quod omnino actus est, simplicissimum est, et ideo potentiae infinitae.

[3] Actus a potentia omnino separabilis est; potentiam uero ab actu separari est impossibile.

[1] Ostensum est [3]) primam causam esse simplicem, quia non est aliquod principium prius se; nunc idem ostenditur considerando in eius proprietatibus. propter quod dicitur: Quod est causa omnium prima etc. Si enim est potentiae infinitae, necesse est quod sit simplex, quia, sicut dicitur in III. et VIII. Physicorum, nulla potentia corporalis est infinita [4]).

Et ratio huius est, quia uirtus in simplici magis est unita; omnis autem uirtus unita plus est infinita, quam multiplicata, sicut dicitur in Libro de causis [5]); et ideo quod est infinitae potentiae, ipsum est simplex et simplicissimum. sed quod est causa omnium, est potentiae infinitae, sicut ostenditur in VIII.

[1]) Über die im Folgenden in den Handschriften eingetretene Verwirrung siehe den *kritischen Anhang*. Die Zählung der Propositionen in den Handschriften — abgesehen von deren sonstigen Verschiedenheiten — bleibt infolge derselben hinter der hier gegebenen im weitern Verlaufe um Eins zurück.

[2]) Siehe den *kritischen Anhang*.

[3]) Prop. XIII.

[4]) *Phys.* III 5, p. 204 b 8 ff. giebt Aristoteles mehrere Beweise gegen die Möglichkeit eines unendlichen Körpers, *Phys.* VIII 10, p. 266 a ff. beweist er, daß eine begrenzte Größe keine unbegrenzte Kraft haben könne. Beides wird am Schlusse von VIII 10 (p. 267 b 20—24) dahin zusammengefaßt: *ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον . . ., δέδεικται νῦν.*

[5]) *De caus.* § 16 (Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.* Freiburg i. Br. 1882. S. 179). Der Satz ist entnommen aus Proclus, *Institut. theol.* §. 95: *πᾶσα δύναμις ἑνικωτέρα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα.*

Physicorum. est ergo simplex et simplicissimum, quia mouet motum continuum et aeternum. — Quod iterum sit potentiae infinitae, manifestum est per propositionem subsequentem [1]. quod enim omnino actus est, potentiae est infinitae, quia a nullo dependet eius potentia, et in se est omnino completum. nullum autem aliorum omnino est actus, sed ex actu et potentia compositum.

[2] Illa autem propositio: Quod omnino actus est, simplicissimum est etc., manifesta est per propositionem subsequentem [2], quia actus a potentia separabilis est, potentia uero ab actu nequaquam; et propter hoc actus potest esse simplex, potentia uero non, sed semper habet aliquid de actu.

[3] Cuius [3] manifestatio potest haberi per illud quod dicit Aristoteles in IX. Metaphysicae. dicit enim [4] quod in diuersis actus prior est simpliciter quam potentia, in eodem uero uno modo prior, alio modo posterior. actus enim prior est potentia in eodem definitione et complemento; potentia uero prior est actu in eodem generatione et tempore, omnino autem neque tempore, eo quod impossibile est esse citharizantem qui omnino non citharizat, sicut ipse dicit [5], per hoc significans quod potentia, quantum habet de actu, tantum habet de esse. Vnde, cum nihil habet [6] de actu, impossibile est potentiam [7] esse. esse enim est actus entis. unde quod actum non habet, nullo modo est.

Ex praedictis apparet, quod actus a potentia omnino separabilis est, potentiam uero ab actu separari est impossibile. Et ex hoc sequitur quod potentia omnino simplex non potest esse,

[1]) Prop. XIV, 2.

[2]) Prop. XIV, 3.

[3]) D. h. von Prop. XIV, 3.

[4]) Aristot. *Metaph.* IX 8, p. 1049 b 5 ff., wo nach dem S. 5 A. 1 Angeführten fortgefahren wird: *χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ κτλ.*

[5]) *A. a. O.* p. 1049 b 30: *ἀδύνατον . . . εἶναι . . . κιθαριστὴν μηδὲν κιθαρίσαντα.* Auch die *arabisch-lateinische* Übersetzung (fol. 272^r B) hat das griechische Wort (vgl. S. 3 Anm. 2 zu S. 2).

[6]) nämlich die *potentia*, die im folgenden Subjekt ist.

[7]) *potentiam* ist Subjekt; *esse* im Sinne von *existere*.

actus uero potest. Primum autem omnino est actus, sicut ostendunt propositiones sequentes.

XV. [1] Actus simpliciter prior est quam potentia; et in eodem potentia ab actu habet esse.

[2] Si aliquid est aeternum, actio est, quia quod est in potentia, possibile est ut non sit ens.

[1] Ostensum est quod primum sit substantia simplex et simplicissima[1]; nunc ostendetur quod ipsum sit substantia aeterna et semper in actu. propter quod dicitur: Actus simpliciter prior est quam potentia. Ergo, si ipsum[2]) est substantia simplex[3]), primum omnino actus est, et non potentia. — Reliqua pars propositionis ex praecedentibus est manifesta.

[2] Idem ostenditur per subsequentem: Si aliquid est aeternum, actio est. ipsum[4]) autem est substantia aeterna. — Cuius expositio subiungitur, cum dicitur: quia quod est in potentia, possibile est ut non sit ens, in illo genere, in quo est in potentia; ut si est substantia in potentia, possibile est quod non sit substantia; si est in potentia ad quantitatem, possibile est ut non sit quantum in actu; et simile est in aliis. in quocunque enim genere est in potentia, possibile est quod non sit illud ad quod est in potentia, propterea quod id quod[5]) est in potentia, de se non habet esse, sed ab alio. ergo, cum inter esse et non-esse non sit medium, de se habebit potentiam ad non-esse. quare quod est in potentia, de se possibile est ut non sit ens.

XVI. Nulla substantia corporea de se est cognoscitiua.

Quod est quia oportet substantiam cognoscitiuam esse simplicem, ut simul totam rei intentionem suscipiat et de toto simul iudicet, et non particulariter et successiue. si enim esset substantia cognoscens corporea, non simul tota rei intentio reciperetur in ea, sed pars in parte; et ideo aut simul essent unius rei plura iudicia, si partibus substantiae cognoscentis deberetur

[1]) Prop. XIV, 1. 2.
[2]) das Z. 7 genannte *primum*.
[3]) Siehe den *kritischen Anhang*.
[4]) Gemeint wieder das *primum* Z. 7.

iudicium, aut successiue, accipiendo partem post partem intentionis receptae. — Praeterea, uirtus actiua non conuenit corpori in quantum corpus. in substantia autem cognoscente oportet esse uirtutem actiuam et exemplarem, sicut manifestum erit postea [1].

Manifestatio autem huius propositionis habetur ab Aristotele et ab Auicenna.

Aristoteles enim in I. De anima reprobat opinionem Platonis, qui ponebat animam esse magnitudinem circularem [2]. et quod anima non sit magnitudo, ostendit per duas rationes.

Quarum prima ostendit quod anima magis deberet dici numerus quam magnitudo, et est talis: Anima intellectualis est unum sicut intelligentia, et intelligentia sicut intelligibilia. haec autem non sunt unum continuum, sed magis unum secundum subsequentiam, sicut numerus [3].

Secunda uero ostendit quod magnitudo non possit esse substantia cognoscitiua aut intellectiua, quia, si magnitudo intelligeret, intelligeret [4] aut per aliquid sui indiuisibile, aut per aliquid diuisibile. Si per aliquid indiuisibile: indiuisibilia in magnitudine sunt infinita; quare nulla operatio intellectus esset finita. Si per aliquid diuisibile: multotiens idem intelligeret in eadem operatione. eadem enim esset uirtus in qualibet parte magnitudinis, si magnitudo in quantum huiusmodi cognosceret, sicut quaelibet pars magnitudinis est magnitudo. quare aut totum cognosceret, aut in qualibet parte esset uirtus cognoscitiua; et sic, cum multae partes essent in ea, multotiens idem intelligeret in eadem operatione, quod impossibile est [5].

[1]) Prop. XXV.

[2]) Aristot. *De an.* I 3, p. 406 b 25—407 a 2 (t. c. 45 fol 19^{v} F).

[3]) Aristot. *De an.* I 3, p. 407 a 6—9 (t. c. 47, fol. 21^{r} C): *ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχής, ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἕν, ὡς ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος.* Die Wiedergabe des Textes ist weder der Übersetzung Wilhelm's von Moerbeke noch der gewöhnlichen *arabisch-lateinischen* wörtlich entnommmen, sondern faßt den Beweis dem Sinne nach frei zusammen.

[4]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[5]) Vgl. Aristot. *De an.* I 3, p. 407 a 9—15 (t. c. 47): *διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχής, ἀλλ' ἤτοι ἀμερὴς ἢ οὐχ ὡς μέγεθός τι συνεχής· πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει μέγεθος ὤν; πότερον ἢ ὁτῳοῦν μορίῳ τῶν αὐτοῦ;*

Idem ostenditur ab Auicenna in libro suo De anima per plures rationes, quarum duae ad praesens nobis sunt utiles.

Prima talis est. Si subiectum intelligibilium esset diuisibile: et omnis forma intellecta esset diuisibilis et haberet partem et partem. hoc autem falsum est, quia omnis forma secundum quod intelligitur sicut indiuisibilis accipitur. et iterum aliqua sunt intelligibilia ita simplicia, quod in eis non est partem et partem ponere aliquo modo. quare istud falsum est et impossibile, quod omnis forma intellecta secundum quod intelligitur sit diuisibilis [1]). Et ad hoc inconueniens ducit ostendendo, quod magnitudo non intelligit per aliquid sui indiuisibile, quia in puncto, dum sit terminus essentialis magnitudinis, nihil potest ita esse quod non sit in ipsa magnitudine aliquo modo [2]).

Alia eius ratio est talis. Formae intelligibiles secundum quod intelliguntur sunt abstractae a quantitate et situ. hoc autem non habent in esse suo extrinsecus, sed sunt in materia subiecta loco et tempori; sed hoc habent a potentia intelligente, in qua sunt secundum ipsius existentiam. ergo, cum in ipsa sint separatae a quantitate et situ, non diuidi possunt. quare subiectum earum non habebit aliquid huiusmodi. quare subiectum intelligendi impossibile est esse corpus aut uirtutem in corpore [3]).

μορίῳ δ' ἤτοι κατά μέγεθος ἢ κατὰ στιγμήν, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον εἰπεῖν. εἰ μὲν οὖν κατὰ στιγμήν, αὗται δ' ἄπειροι, δῆλον ὡς οὐδέποτε διέξεισιν· εἰ δὲ κατὰ μέγεθος, πολλάκις ἢ ἀπειράκις νοήσει τὸ αὐτό. φαίνεται δὲ καὶ ἅπαξ ἐνδεχόμενον. (Text nach Biehl's Ausgabe, Leipzig 1884).

[1]) Der Verfasser zieht hier den ersten Beweis des *Capitulum de affirmanda existentia animae rationalis non impressa in materia corporali* aus Avicenna's *Liber sextus naturalium* kurz zusammen, und zwar den zweiten Teil desselben, von den Worten ab (in der — unpaginierten — Ausgabe Papiae per magistrum Antonium de Carchano fol. 41r col. a, wobei das erste Blatt des Textes als fol. 2 gezählt ist): Ergo iam destructum est subiectum intelligibilium esse aliquid corporis indiuisibilis. Restat ergo ut eorum subiectum sit aliquid corporis diuisibilis, si subiectum eorum est corpus. Ponamus ergo formam intellectam in aliquo diuisibili. Cum autem posuerimus eam in aliquo quod diuiditur in partes, accidet tunc formae ut diuidatur etc.

[2]) Kurze Zusammenfassung des ersten Teiles jenes Beweises (fol. 40v col. b sq.).

[3]) Bei Avicenna (fol. 41v col. a) lautet der Beweis: Quod possumus etiam probare alia demonstratione, dicentes quod uirtus intellectiua abstrahit

XVII. Substantia, quia simplex est et impermixta, omnium est cognoscitiua.

Ostensum est nullam substantiam cognoscentem corpus esse[1]; cuiusmodi substantiam cognoscitiuam oportet esse, nunc restat ostendere. quod manifestatur in ista propositione: Substantia quia simplex est et impermixta etc. Haec autem propositio sumitur ab Aristotele in III. De anima, qui in hoc commendat opinionem Anaxagorae, qui dicebat intellectum impassibilem et impermixtum, quatenus scilicet haberet potentiam ad omnia[2].

Cuius manifestatio potest haberi in hunc modum. Notandum est enim quod in hac propositione dicuntur ea per quae substantia habet rationem cognoscendi, scilicet potentia agens et exemplaris, quae ad inuicem unitae potentiam unam cognoscitiuam efficiunt in substantia cognoscente. Per hoc enim quod dicitur substantia simplex, dicitur substantia cuius potentia est in actu, eo quod uirtus simplicis est uirtus unita etc. Et iterum per hoc quod est simplex, habetur quod simul rerum intentiones suscipit, sicut dictum est prius[3]. Per hoc uero quod dicitur substantia impermixta, dicitur[4] quod in se habeat puritatem, et quod ab alio non sit dependens uel alii permixta. in se uero puritatem habet per naturam lucis, per quam habet potentiam exemplarem, id est potentiam ad hoc quod in ipsa appareant

intelligibilia a quantitate designata et ab ubi et a situ et a ceteris omnibus quae praediximus. Debemus considerare essentiam huius formae denudatae a situ, quomodo est nuda ab eo, scilicet si hoc sit comparatione rei a qua sumpta est, aut comparatione eius rei quae assumpsit; uidelicet esse huius formae intellectae denudatae a situ si est illa (*lies* ita) in esse extrinseco, aut ita in esse formantis in substantia agenti. Impossibile autem dici quod habeat esse sic in esse extrinseco. Restat ergo dici non esse separatam a situ et ubi, nisi cum habet esse in intellectu, et quod, cum habet esse in intellectu, non est habens situm, neque potest innui neque separatim ostendi, neque diuiditur, neque habet aliquid eorum quae sunt huiusmodi. Ergo impossibile est eam esse in corpore.

[1]) Prop. XVI.

[2]) Vgl. Aristot. *De an.* III 4, p. 429 a 15. 17—20 (III t. c. 3. 4, fol. 97r).

[3]) Prop. XVI. S. 19 Z. 26 f.

[4]) Siehe den *kritischen Anhang*.

rerum species. quia uero alteri impermixta dicitur, a nullo dependet; et sic aequaliter se habet ad omnia: quare substantia, quia simplex et impermixta, omnium est cognoscitiua.

XVIII. [1] Ex unione potentiae actiuae cum exemplari, ad quod est ordinata, relinquitur delectatio, in qua est uita cognoscitiua.

[2] Amor in eodem naturaliter antecedit cognitionem; perficitur tamen per cognitionem et deliberationem.

[1] Propter ea quae dicuntur in propositione ista inceptum est hoc opus, scilicet ut sciremus quid oportet esse in substantia ad hoc quod sit cognoscitiua. Quae totaliter, secundum opinionem nostram, in hac propositione sunt enarrata. delectatio enim in substantia simplici uitam operatur; illa uero, quae est in unione potentiae actiuae cum exemplari, ad quod est ordinata, uitam cognoscitiuam operatur, sicut manifestum erit postea.

[2] Sed quia crederet aliquis delectationem esse consequens ad uitam et cognitionem, et non antecedens ad ipsam neque causam uitae: propter hoc introducitur propositio subsequens, in qua dicitur quod amor uel delectatio naturaliter in eodem antecedit cognitionem. nisi enim esset aliquis appetitus substantiae cognoscentis ad ipsum cognoscibile, nunquam esset ordinatio huius ad hoc, neque perficeretur unum ab alio. delectatio autem uel amor est complementum appetitus, sed rationalis appetitus amor, cuiuscunque uero delectatio. nec tamen omnino amor completus est, nisi participetur; et ideo per cognitionem et deliberationem perficitur, non quia cognitio sit complementum amoris, sed quia ex cognitione multiplicatur et uiget in se ipso. cognitio enim ordinat appetitum cum suo appetibili, in qua unione perficitur amor et delectatio; ex cognitione enim perficitur amor. non tamen cognitio est perfectio eius, sed potius e contrario; ad delectationem enim et amorem ordinatur cognitio. Vnde sicut actus prior est potentiâ in eodem, sed incompleta potentia tamen ab actu perficitur: ita et amor in eodem antecedit cognitionem, sed incompletus; per cognitionem uero postea in se ipso multiplicatur et cognitionem perficit et in se ipso perficitur.

XIX. [1] Appetitus naturalis, amor sensibilis et uoluntas ordinant substantiam ad aliud sibi conueniens, ex cuius participatione fit delectatio in ea.

[2] Delectatio in substantia simplici operatur uitam, in aliis autem non, sed ad sui complementum ordinat substantiam.

Istae duae propositiones introductae sunt ad manifestationem praecedentis, in qua dicitur: Ex unione potentiae actiuae cum exemplari etc., et prima propter manifestationem primae partis, secunda uero ad manifestationem secundae partis illius propositionis.

[1] In prima enim parte prioris propositionis dicitur, quod ex unione potentiae actiuae cum exemplari, ad quod est ordinata, relinquitur etc. Cuius manifestatio habetur per propositionem hanc: Appetitus naturalis etc. Delectatio enim est ex coniunctione conuenientis cum conuenienti. quae coniunctio uel unio fit per appetitum naturalem in substantia non cognoscenti, per desiderium et amorem in substantia sensibili, per uoluntatem in rationali. unde appetitus, desiderium uel uoluntas media sunt per quae ordinatur uel unitur potentia actiua cum exemplari. ex qua unione relinquitur delectatio, quia fit coniunctio conuenientis cum conuenienti, quia potentia unitur cum eo per quod nata est perfici.

[2] Quod autem in hac delectatione sit uita, manifestatur in propositione sequente, qua dicitur quod delectatio in substantia simplici operatur uitam, in aliis autem non etc. Cuius manifestatio potest haberi per hoc quod uita est actus continuus substantiae simplicis. qui actus continuus est in substantia simplici ex eius ordinatione cum suo obiecto, ad quod terminatur sua ordinatio et per quod nata est perfici; a quo si separetur, iam non habet uitam actu, ut uegetabilis cum alimento, sensitiuae cum sensibili, rationalis cum intelligibili. nullum enim istorum habet uitam in actu, si separetur a suo compari. Ordinatio autem illa substantiae simplicis cum suo obiecto, a quo nata est perfici, fit[1]) per appetitum, cuius complementum est a suo appetibili. uiget autem appetitus ille ex

[1]) Siehe den *kritischen Anhang.*

delectatione quae est ex unione cum suo appetibili. delectatio enim semper actus est et operatio in substantia simplici, et non habitus. Vnde substantiam simplicem in appetendo uigere facit, et est actus uiuificans in ea. Propter quod dictum est in XI. Philosophiae primae quod sensus, imaginatio et intellectus sunt uoluptuosa [1], et quod uoluptas est actio illius [2] cuius uita est actio, et cuius actio est intellectus [3].

Quod iterum delectatio uitam operetur, manifestum est in substantiis cognoscentibus. dicit enim Aristoteles [4] quod sensus est simplex et in delectatione perficitur, intellectus autem in amore et delectatione. in substantiis autem aliis, uerbi gratia corporeis, non operatur uitam, quia in eis non est actus, sed habitus, nec esse eorum est esse in actu, sicut esse substantiae simplicis. appetitus tamen substantiam corpoream ordinat ad sui complementum.

XX. In quo potentiae actiuae cum exemplari completo sempiterna est unio, delectatio est continua, et uita secundum se delectabilis est in eo.

Haec propositio sequitur ex praecedentibus et est ad manifestationem earum. Si enim in unione potentiae actiuae cum exemplari est delectatio: in quo sempiterna est unio, delectatio est continua, si sit exemplar completum. si enim sit incompletum, non est delectatio, nisi coniungitur ei a quo natum est perfici, sicut in eis quae de se non sunt rerum exemplaria,

[1] Gemeint ist Aristot. *Metaph.* XII (s. S. 4 Anm. 1) c. 7, p. 1072 b 17—18 (t. c. 39, fol. 339v E): *καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα.*

[2] *Ebd.* b 17: *ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου.* — Zu *uoluptas* siehe den *kritischen Anhang.*

[3] Vgl. *ebd.* b 26—27: *καὶ ζωὴ δέ γ' ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.*

[4] Wohl ein pseudo-aristotelisches Citat. Statt *simplex* liest die Lilienfelder Handschrift *symphonia.* Man wird dadurch an Aristot. *De an.* II 12, p. 424 a 28—32 erinnert: *φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος, τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις, ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν.* Doch paßt die Stelle im übrigen nicht. Zudem ist die Lesart *symphonia* zu wenig beglaubigt, und außerdem haben die alten Übersetzungen (II t. c. 123, fol. 80r) hier *consonantia.*

potentiam tamen exemplarem habent ad ipsas. Quid autem intelligimus per potentiam exemplarem, saepe dictum est. — Et si delectatio est continua in ipso, quia ipsum est rerum exemplar, uita secundum se delectabilis est in eo; delectabilis, quia potentiae actiuae cum exemplari est unio; secundum se delectabilis, quia haec unio non indiget aliquo extrinseco.

Et non solum uita secundum se delectabilis est in eo, sed etiam delectatio reflexa, eo quod idem est potentia actiua cum exemplari in ipso. non autem in aliis, in quibus non est idem potentia actiua cum exemplari; et hoc est in substantiis quae non sunt rerum exemplaria, sicut intelligentia et anima, quae non sunt rerum exemplaria, sicut ostendetur postea [1]. primum autem solum est rerum exemplar, et propter hoc eadem in ipso est potentia actiua cum exemplari, non autem in aliis; et ideo in ipso est delectatio et delectatio reflexa. Vnde regula magistri Alani: „Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem" [2].

Potest autem potentia actiua appropriari Patri, exemplar autem Filio, amor autem reflexus, quo diligunt se Pater et Filius, Spiritui sancto.

XXI. Omnis substantia cognoscitiua simplex, quae de se habet potentiam ad omnia, est substantia intellectiua.

Ostensum est quid oportet esse in substantia ad hoc quod sit cognoscitiua [3]; nunc remanet ostendere propter quid dicatur intellectiua. Notandum igitur est quod duplex est potentia cognoscitiua, una, cuius cognitio dependet a materia et conditionibus materiae, et cognoscit ea quae sunt rei exteriora, et haec appellatur sensus; alia uero est, cuius cognitio non dependet a materia et a corpore, et speculatur interiora rerum sensibilium per abstractionem a conditionibus sensibilibus, et etiam ea quae omnino sunt separata, quia eius potentia a nullo est dependens et ideo aequaliter se habet ad omnia, et haec

[1]) Prop. XXVII.

[2]) Alanus de Insulis, *Regulae theol.* § 3 (Migne col. 625 C).

[3]) Prop. XVI ff.

appellatur intellectus, sicut uult Aristoteles in principio tertii De anima [1]. hanc enim assignat differentiam sensus ad intellectum [2], sicut inspicienti manifestum est. Liquet ergo ex praecedentibus quod substantia cognoscitiua, quae de se habet potentiam ad omnia, est substantia intellectiua.

XXII. [1] Substantia intellectiua cuius cognitio a nullo penitus dependet, rerum exemplar est ab aeterno.

[2] Substantia quae est rerum exemplar, semper [3] habet scientiam rei secundum actum.

[1] Ex hac propositione ostenditur quod prima causa est rerum exemplar. Eius enim cognitio a nullo penitus dependet, sed res dependent a sua cognitione. sua enim scientia est causa rerum, sicut dicitur in Libro de consolatione philosophiae [4]:

„Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.“

Omnis enim scientia uel est causa rerum, uel a rebus est causata. scientia autem eius non causatur a rebus, quia a nullo penitus dependet. quare ipsa est rerum causa. et sicut eius scientia est ab aeterno, ita rerum causa; et ita rerum causa exemplaris est ab aeterno. a potentia enim eius exierunt res in esse, sapientia eius praeuidente, disponente et gubernante, et propter eius bonitatem, scilicet ut communicaret aliis suum esse.

[2] Et cum ipsa [5] sit rerum exemplar ab aeterno, ex hoc sequitur quod scientia eius semper est in actu: neque enim indiget rebus ad sui cognitionem, quia sic uilesceret eius intellectus.

[1]) Aristot. *De an.* III 4, p. 429 a 22—24 (t. c. 5, fol. 98r): *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Der Verfasser beginnt nach der Weise der Araber und der arabisch-lateinischen Übersetzungen das dritte Buch mit *Γ* c. 4. Daher hier: *in principio* tertii De anima.

[2]) Vgl. *ebd.* p. 429 a 15—25; b 5 (t. c. 3—6; 7).

[3]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[4]) Boethius, *De consol. phil.* III metr. 9 v. 6—7.

[5]) Siehe den *kritischen Anhang.*

XXIII. [1] Quod est simplex et simplicissimum, quicquid in ipso est, idem est quod ipsum.

[2] Cuius esse est intelligere, semper est intelligens in actu et semper intelligit se intelligere.

[3] Quod semper intelligit se intelligere, uita eius est cum summa delectatione.

Ostensum est prius [1]) quod prima causa est substantia simplex semper actu intelligens; nunc remanet ostendere quod, sicut semper est intelligens, ita semper intelligit se intelligere, et ideo uita eius cum summa delectatione est.

[1] Et ideo praeponitur istud principium, quod ualet ad ostensionem eorum quae dicuntur: Quod est simplex et simplicissimum, quicquid in ipso est, idem est quod ipsum. Cuius manifestatio est, quia, quod est simplicissimum, ipsum est in fine simplicitatis; et ideo non est in ipso aliquam diuersitatem reperire. si enim in ipso esset reperta aliqua diuersitas, non iam esset in fine simplicitatis; et ideo quod est simplicissimum, non habet diuersitatem aliquam, sed quicquid est in ipso, idem est quod ipsum.

[2] Ex hoc manifesta est propositio sequens. Si enim quicquid est in ipso, idem est quod ipsum: suum esse est suum intelligere; et propter hoc, sicut semper est in esse, ita semper est actu intelligens. Et actus qui est intelligere idem est cum exemplari quod est obiectum illius; et ideo actus intelligendi in ipso semper sibi obicitur, quem ad modum exemplar; et ideo, sicut semper intelligit in actu, ita semper intelligit se intelligere.

[3] Et ex hoc sequitur quod uita eius est cum summa delectatione. Intelligendo enim est delectatio; cum autem cognoscit se intelligere, adhuc maior est delectatio; et ideo semper intelligendo se intelligere, maxima est delectatio. Et ita manifestum est per hoc quod, cum aliquis cognoscit esse aliquid, perficitur potentia cognoscitiua et delectatur in sui perfectione; cum autem cognoscit se cognoscere, adhuc magis perfecta est potentia, quia confirmatur cognitio praecedens et plura cognoscit quam prius, quia operationem et obiectum; et

[1]) Prop. XIV und oben S. 27 Z. 26.

ideo potentia magis perficitur quam prius. quare et magis delectatur intelligendo se intelligere quam intelligendo solum. sed adhuc potest esse quod intelligat se intelligere, non tamen hoc semper intelliget; quare delectatio existens ex actu non continuo non est perfecta, sed deficiens. quod autem semper intelligit se intelligere, hanc delectationem habet completam et continue, et ideo uita eius est cum summa delectatione.

XXIV. Deus semper intelligit se intelligere; intelligentia semper intelligit; in homine uero neutrum est reperire.

In hac propositione notatur differentia primae substantiae intelligentis ad alias intellectuales substantias, et hoc quantum ad operationes intellectus, ad manifestationem praecedentium, et ut habeatur differentia uitae in eis. Est ergo differentia quod deus semper intelligit se intelligere, sicut ostensum est prius [1]. Intelligentia uero semper intelligit, non tamen semper intelligit se intelligere. et hoc est, quia suum intelligere non est obiectum suae potentiae, sicut in primo idem est suum intelligere et quod est obiectum suo intellectui. Homo uero neque semper intelligit, quia non semper intelligibilia ei unita sunt, neque semper intelligit se intelligere, sed quando praesentia sunt intelligibilia. intelligentia autem semper intelligit, quia semper habet intelligibilia praesentia, nec intellectus eius potest impediri, quod in homine contingit.

XXV. [1] Prima causa est substantia simplex intellectiua, cuius potentia semper est in actu et rerum exemplar.

[2] Intelligentia est substantia simplex intellectiua, cuius est potentia actiua et exemplaris, non rerum exemplar.

[3] Anima rationalis est substantia simplex intellectiua, cuius est potentia actiua [2] et exemplaris, aliquo modo dependens a corpore.

[4] Anima sensibilis est substantia simplex, cuius est potentia exemplaris, non actiua, et ideo indiget principio actiuo naturaliter agente.

[1]) Prop. XXIII, 2.

[2]) Siehe den *kritischen Anhang.*

Inquisita sunt prius principia et causae cognitionis in substantia [1]; nunc secundum ea quae praedicta sunt dantur rationes substantiarum cognoscentium in quantum sunt cognoscentes, ut magis manifestentur praedicta; et sunt quasi conclusiones ex praecedentibus.

[1] Quod causa prima sit substantia simplex, ostensum est prius [2]; deinde quod intellectiua [3]; postea uero quod rerum exemplar [4], et ideo potentia eius semper est in actu [5]. unde ratio substantiae cognoscentis primae — si licet rationem dicere — totaliter manifesta est ex praecedentibus.

[2] Similiter autem quod intelligentia sit substantia simplex et intellectiua, cuius est potentia actiua et exemplaris, manifestum est. Est enim substantia simplex et impermixta. omnis autem substantia huiusmodi est intellectiua [6]; et si intellectiua, potentiam habet actiuam et exemplarem [7]. Potentia tamen exemplaris et actiua non est omnino completa de se in ea, et ideo non est rerum exemplar, licet habeat potentiam exemplarem; et in hoc differt a primo. in ipsa enim non est idem potentia intelligens et quod intelligitur, et potentia eius non est omnino completa, sicut dicetur postea [8].

[3] Quod autem anima rationalis sit substantia simplex et intellectiua, cuius est potentia actiua [9] et exemplaris, similiter manifestum est ex praecedentibus [10]. Non tamen potentia actiua et exemplaris in ea est ita perfecta, sicut in intelligentia, eo quod aliquo modo in ipsa est dependens a corpore, scilicet quantum ad receptionem intelligibilium; et ideo non semper intelligit, nisi cum praesentia facta sunt intelligibilia intellectui. intelligentia autem quantum ad potentiam suam non dependet

[1]) Prop. XVI—XVIII; vgl. prop. XXI.
[2]) Prop. XIV, 1.
[3]) Prop. XXI.
[4]) Prop. XXII, 1.
[5]) Prop. XXII, 2. Vgl. prop. XXIII, 2.
[6]) Prop. XVII.
[7]) Vgl. S. 22 Z. 13—15.
[8]) Prop. XXVII, 3.
[9]) Siehe den *kritischen Anhang.*
[10]) Vgl. Prop. XVI und XVII.

a corpore; et ideo intelligibilia sunt ei praesentia et semper intelligit, licet non semper intelligat se intelligere, sicut dictum est prius [1]).

[4] Quod autem anima sensibilis simplex sit substantia, manifestum est ex praecedentibus [2]). Nulla enim substantia cognoscens est corpus. ipsa autem est substantia cognoscens. unde etiam habet potentiam exemplarem. Sed non actiuam. proprie enim est uirtus passiua, cuius potentia essentialiter dependet a corpore, et non quantum ad receptionem solum, quem ad modum anima intellectiua. Et quia non habet potentiam actiuam, sed quantum ad sui potentiam essentialiter dependet a corpore, indiget principio actiuo naturaliter agente, quod est educens sensibile et sensitiuum de potentia in actum, sicut manifestatum [3]) est ab Aristotele in II. De anima [4]).

In parte ergo manifestatae sunt proprietates substantiae cognoscentis primae, et quae per participationem ab ipsa sunt in aliis.

XXVI. Intelligentia est substantia omnium cognoscitiua.

Ostensum est prius quod necesse est causam primam esse [5]) et hanc unicam [6]); deinde ipsam esse substantiam quae est lux in sui essentia [7]); postea uero substantiam simplicem semper in actu et aeternam esse [8]). consequenter ostensum est ipsam esse substantiam cognoscentem, intellectiuam [9]),

[1]) Prop. XXIV, S. 29 Z. 15.

[2]) Prop. XVI.

[3]) Siehe den *kritischen Anhang*.

[4]) Aristot. *De an.* II 5, p. 417 b 19—21 (t. c. 59, fol. 57ᵛ): *διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν* (sc. *τοῦ αἰσθητικοῦ*) *τὰ ποητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν.* Der Korrektor des Laurentianus, welcher statt *secundo* am Rande schreibt *principio,* hat wohl an De an. I 1, p. 403 a 5—7 (t. c. 12, fol. 8ᵛ) gedacht: *φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐδὲν ἄνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι.* Doch paßt diese Stelle weniger.

[5]) Prop. I.

[6]) Prop. II, S. 4 Z. 6; Prop. IV.

[7]) Prop. VI; VII, 1.

[8]) Prop. XV.

[9]) Prop. XVII; XVIII; XXI.

semper in actu intelligentem, cuius uita secundum se delectabilis est maxime [1]).

Nunc de his quae pertinent ad intelligentiam dicendum, et prius [2]) de eius cognitione et modo cognoscendi, primo ostendendo quod ipsa non est rerum exemplar, sed intellectus eius dependet ab alio, secundo quod, licet intellectus eius dependeat ab extrinseco, nihil tamen quod sit de re intelligibili recipit, sed sibi format intellectum ex praesentia rei.

Primo ergo dicitur quid cognoscitur ab intelligentia, ut postea determinetur modus cognoscendi in ea. prima ergo propositio est: Intelligentia est substantia omnium cognoscitiua. Cuius manifestatio habita est ex praecedentibus. si enim est substantia simplex et impermixta, potentiam habet ad omnia, sicut dictum est [3]). Non tamen eodem modo cognoscunt omnia deus, intelligentia et anima, sicut manifestum erit postea [4]). deus enim eodem modo cognoscit praesentia, praeterita et futura, necessaria et contingentia, quod magis manifestum erit postea [5]).

XXVII. [1] Intelligentia non est rerum exemplar, neque ei innata sunt rerum exemplaria.

[2] Intelligentia se ipsam cognoscendo non cognoscit alia, quem ad modum causa prima.

[3] Intelligentia quod cognoscit non est idem cum potentia cognoscitiua. quare potentia eius de se non est omnino completa.

Ostenso quod intelligentia cognoscit omnia, intentio est ostendere modum cognoscendi in ea. Circa hoc autem sunt plures opiniones ad inuicem discrepantes.

Quidam enim dicunt quod intelligentia est rerum exemplar, eo quod in ipsa est scientia rei secundum actum; et iterum quia in separatis a materia idem est intellectus et quod intelli-

[1]) Prop. XX; XXIII, 3.

[2]) Später (Prop. XLV ff.) wird über die Bewegung und Veränderung der Intelligenz gehandelt.

[3]) Prop. XIV, 2; XVII.

[4]) Prop. XXVII ff.

[5]) Prop. XXXVI, S. 44 Z. 13 ff.

gitur, sicut dicitur in III. De anima [1]. Dictum est etiam, quod omnium eorum est exemplar et in se ipsa cognoscitiua omnium, quorum causa determinata est, praesentia, praeterita et futura [2].

Alii uero supponentes quod omnis scientia uel est causa rei uel a rebus est causata, dicunt quod, cum scientia intelligentiae non sit causa rei, a rebus est causata, et sic scientiam rei non habet a se, sed a rebus recipit earum exemplaria; dicentes non esse impossibile quod a rebus recipiat, licet intellectum possibilem non habeat, quia quanto aliquid simplicius est, tanto magis rerum species in ipso apparere possunt, sicut uidemus in speculo materiali; nec propter hoc solum dicitur intellectus possibilis quia rerum intentiones recipit, sed quia a corpore dependet secundum actum existendi. de qua opinione aliquando fuimus.

Tertia est opinio quod neque intelligentia est rerum exemplar, neque rei intentionem recipit, sed ad rei praesentiam intelligit; sicut intellectus agens ad rei praesentiam intelligit, non tamen aliquid a rebus recipit neque omnino de se completus est sine praesentia rei. cui opinioni magis adhaeremus et eam magis manifestare proposuimus.

Cum enim tres sint substantiae intelligentes: deus, intelligentia et anima, cum utraque communicare debet in cognoscendo intelligentia, natura inter utramque posita, ut cognitio eius sit incompleta comparatione dei, completa uero

[1]) Aristot. *De an.* III 4, p. 429 a 22—25 (III t. c. 5, fol. 98^r): *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.* Vgl. ebd. p. 429 b 30—31 (t. c. 14, fol. 108^r). De an. I, 3, p. 407 a 7 (I t. c. 47, fol. 21^r): *ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα.*

[2]) Die Stelle ist verderbt, wahrscheinlich durch den Ausfall einiger Worte, etwa: *ex qua* (scil. causa) *cognoscit praesentia, praeterita et futura.* Vielleicht sind die Worte *praesentia, praeterita et futura.* indes Glossem zu *omnium*, das beispielsweise aus Avicenna, *Liber sextus naturalium*, Capit. de actionibus formalis et cogitatiuae horum sensuum interiorum, geflossen sein könnte. Dort heißt es (fol. 32^v col. a der Ausgabe Papiae per Antonium de Carchano): „Dicemus ergo quod omnia quae in mundo sunt, praeterita, praesentia et futura, habent esse in sapientia creatoris et angelorum intellectualium, secundum aliquid et in animabus."

comparatione ad animam. cum ergo deus sit rerum exemplar, neque per receptionem intelligit [1], anima uero non est rerum exemplar, sed exemplaria a rebus recipit: intelligentia per receptionem non intelligit, sicut anima, quia magis completa et in actu est eius potentia quam animae, neque est rerum exemplar, quia omnino esset eius potentia completa de se, quem ad modum causae primae; sed praesente intelligibili format intellectum siue cognitionem et habitum de re. quem ad modum ignis in materia combustibili multiplicat se, remoto combustibili non operatur, licet posset operari quantum est de se, ita intelligentia ad rei praesentiam intelligit. unde rebus indiget eius cognitio — non tamen cognitio dei —, licet quantum est de se semper actu intelligeret, si intelligibile esset praesens. qui dicitur esse intellectus in actu et scientiam rei habere secundum actum, quantum est de se. absente enim intelligibili intelligere non potest, quia se habet sicut lux ad colores, quae semper illuminaret eos, si semper essent praesentes.

Ex hoc manifestum est quod intellectus intelligentiae habet scientiam rei secundum actum, nec tamen propter hoc est rerum exemplar. Et propter hoc opinio prima falsa est.

Item. Nihil rei intelligibilis relinquitur in ipsa, quia neque res ipsa, neque rei species. aliqua enim sunt quae per speciem non intelliguntur, sicut omnino abstracta, sed se ipsis. in essentialibus enim res est ratio et intellectus, sicut dicitur in XI. Philosophiae primae [2]. ergo cum res ipsae non fiant in intellectu, sed solum ei obiciuntur [3], neque species earum, eo quod per speciem non intelliguntur [4]: nihil rei cognoscibilis

[1]) Solcher Moduswechsel kommt in der mittelalterlichen Latinität nicht selten vor. Man kann vor *neque* eine Unterbrechung der Konstruktion denken, so daß der Teil *neque . . . recipit* halb selbständig angefügt wird.

[2]) Aristot. *Metaph.* XII (s. S. 4 Anm. 2) c. 9, p. 1075 a 2—3): *ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις*, was die *arabisch-lateinische Übersetzung* (XII t. c. 51; ed. Ven 1560 T. VIII fol. 350r C) wiedergiebt: in rebus autem essentialibus res est ratio et intellectus (anders Wilhelm von Moerbeke).

[3]) s. o. Anm. 1.

[4]) Nämlich die *res ipsae* Z. 25.

in intelligentia recipitur. Ex his ergo manifestum est quod duae primae opiniones falsae sunt.

Tertia autem ueritatem habet. et ideo dicitur quod intelligentia non est rerum exemplar neque ei innata sunt rerum exemplaria.

Et huius propositionis prima pars manifestatur per duas propositiones sequentes immediate [1], secunda uero pars per alias subsequentes. Si enim intelligentia se ipsam cognoscendo non cognoscit alia [2], non est rerum exemplar. si enim esset rerum exemplar, se ipsam cognoscendo cognosceret alia. Et iterum, quod cognoscit intelligentia, non est idem cum sua potentia uel cum se ipsa, eo quod cognoscit aliud a se; et cognitio eius ab aliis dependet, cognitio autem dei non; quare potentia eius de se non est omnino completa, sicut dicitur in propositione tertia [3]. ex his sequitur quod intelligentia non sit rerum exemplar.

Secunda uero pars manifestatur per alias subsequentes. Si enim ei essent innata rerum exemplaria, aut nihil ignoraret, aut, si aliquid ei obiceretur cuius exemplar non haberet, ipsum non cognosceret [4]. quod euidentius erit postea.

XXVIII. [1] Si intelligentia habet rerum species de se, necesse est hoc esse quia rerum causa est, uel quia sine his non potest intelligere [5].

[2] In essentialibus res est ratio et intellectus.

[3] Intelligentia, antequam fiant, ignorat aliqua, quae postmodum cognoscit cum facta sunt entia.

Manifestata est prius propositio illa: Intelligentia non est rerum exemplar etc. [6]. Quae iterum manifestatur hic

[1] Prop. XXVII, 2 und 3.

[2] Prop. XXVII, 2.

[3] Prop. XXVII, 3.

[4] Vgl. prop. XXVIII, 3. S. 36, Z. 17–18.

[5] Wie die folgenden Ausführungen zeigen, ist dieser Satz im Sinne einer hypothetischen Annahme gemeint: *Si intelligentia haberet rerum species de se, necesse esset hoc esse quia rerum causa esset, uel quia sine his non posset intelligere.*

[6] Prop. XXVII, 1.

ratione alia ducente ad impossibile, quod, si intelligentia esset rerum exemplar, uel ei essent innata rerum exemplaria, hoc non posset esse nisi propter duas causas, sicut in hac propositione dicitur. aut enim rerum exemplaria haberet ut per ea rerum causa esset, quod est impossibile — intelligentia enim non est causa rerum [1] —; aut quia sine exemplaribus uel speciebus rerum, quae haberet de se, non posset intelligere, quod iterum falsum est et impossibile, sicut ostendunt duae propositiones sequentes [2].

In essentialibus res est ratio et intellectus, sicut dicitur in XI. [3], id est, res intellecta se ipsa intelligitur, quia omnino est abstracta; et ideo speciem non habet per quam ab intellectu abstrahatur, sed ipsa est ratio per quam cognoscitur. Ex quo manifestum est quod non oportet in intelligentia esse rerum species per quas cognoscat, si res ipsa est ratio per quam cognoscitur.

Et iterum, si de se rerum species haberet, aut nihil ignoraret, aut ea non cognosceret quorum species non haberet. *intelligentia autem multa ignorat* etc., sicut dicit propositio sequens [4]. in cognitione enim rerum proficit, sicut manifestum est.

XXIX. [1] **Omnis scientia uel est causa rerum uel a rebus causata.**

[2] **Scientia intelligentiae non est causa rerum, sed a rebus est causata.**

Ostensum est quod intelligentia non est rerum exemplar, neque ei sunt innata rerum exemplaria [5]; hic ostenditur quod scientia eius a rebus est causata [6], nihil tamen rei intellectae derelinquitur in ea [7], neque rerum species recipiendo cognoscit [8].

[1] Prop. XXIX, 2.
[2] Prop. XXVIII, 2 und 3.
[3] S. S. 34 Anm. 2.
[4] Prop. XXVIII, 3.
[5] Prop. XXVII, 1.
[6] Prop. XXIX, 2.
[7] Prop. XXX.
[8] Prop. XXXI, 2.

Primo autem ostenditur quod scientia eius est causata a rebus. propter quod dicitur: Omnis scientia etc.

[1] Cuius manifestatio per inductionem haberi potest. Scientia enim humana a rebus est causata, quod non est dubium. Scientia autem diuina rerum causa est, et nullo modo a rebus est causata. Sed de scientia intelligentiae dubitatur. quidam enim dicunt quod neque rerum causa est neque ab eis est causata, sed comitans est. quod tamen falsum est et impossibile, quia a rebus dependet eius cognitio et in cognitione proficit, quod non est uerum dicere de primo. quare, si a rebus dependet eius cognitio, scientia eius causata est a rebus. Et sic per inductionem manifestum est quod omnis scientia uel est causa rerum uel a rebus causata; omnis enim scientia uel est humana uel intelligentiae uel diuina.

[2] Ex praecedentibus etiam manifestum est quod scientia intelligentiae a rebus est causata. ostensum enim est quod ipsa non est rerum exemplar [1]). unde scientia eius est deficiens et ab extrinseco est causata. ex hoc ergo sequitur propositio secunda, quod scientia intelligentiae non est causa rerum, sed a rebus est causata.

XXX. Nihil rei quae cognoscitur relinquitur in intelligentia, sed per rei praesentiam nouum aliquid fit in ea.

Cuius manifestatio ex praecedentibus in parte potest haberi, et per propositiones subsequentes manifeste apparet eius probatio. Intelligentia enim solum est potentia actiua, et non passiua, sicut manifestabitur postea [2]). perfectio autem potentiae actiuae non est in recipiendo aliquid, sed in sui ipsius multiplicatione, sicut dicit propositio sequens [3]). Ex hoc manifestum est quod per receptionem non intelligit, sed per rei praesentiam nouum aliquid fit in ea. habitum enim sibi format et multiplicat ex rerum praesentia. quod per simile postea manifestabitur in igne et in anima in duabus propositionibus sequentibus [4]).

[1]) Prop. XXVII, 1.
[2]) Prop. XXXIX.
[3]) Prop. XXXI, 1.
[4]) Prop. XXXI, 2 und 3.

Hoc etiam manifestari potest per illud quod dicit Boethius in V. De consolatione [1]. ibi enim uult quod potentia cognoscitiua uirtutem habeat per quam sibi formet habitum, et non ex rei proprietate, sed ex propria facultate. dicit enim: „Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur? neque id iniuria. nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria perficiat potestate."

XXXI. [1] **Passiuae potentiae perfectio est in receptione, actiuae uero potentiae in sui ipsius multiplicatione.**

[2] **Sicut igni innata est potentia qua potest comburere omnia, et semper comburit quantum est de se, non tamen in se habet omnia combustibilia nec aliquid recipit ab eis: ita in intelligentia.**

[3] **Sicut anima compositiones et intentiones nouas sibi format quae non sunt ei innatae nec speciem habent in ipsa: ita intelligentia ex rerum praesentia habitus sibi format.**

Istae tres propositiones introductae sunt ad manifestationem propositionis praecedentis, sicut in eius expositione dictum est [2].

[1] Haec autem propositio: Perfectio potentiae passiuae etc. ex proprietatibus actionis et passionis siue agentis et patientis potest esse manifesta. Agens enim nihil recipit in quantum huiusmodi a patiente, sed aliquid ei attribuit. e contrario patiens in quantum huiusmodi nihil dat ipsi agenti, sed ab ipso recipit. unde potentiae passiuae in quantum huiusmodi perfectio est in receptione, actiuae uero in tribuendo se alii uel in sui multiplicatione, quia quod habet agens, multiplicat in patiente. nihil enim dat quod non habet.

[2] Ex sequentibus etiam manifestatur quomodo perfectio potentiae intelligentis est in sui multiplicatione, et hoc per simile in igne et anima. Ignis enim praesente combustibili se ipsum multiplicat; nihil tamen a combustibili recipit, neque in se habet ipsa combustibilia; semper tamen quantum est de se comburere

[1]) Boethius, *De cons. phil.* V pros. 3, p. 135, v. 110—115 ed. Peiper.

[2]) Vgl. S. 37 Z. 24 u. 28.

potest, et combureret, nisi esset defectus ex parte materiae. ita etiam intellectus intelligentiae praesente intelligibili habitum sibi multiplicat, licet intelligibilia in se ipsa non habeat neque aliquid recipiat ab eis. haec est ergo proprietas potentiae agentis, quod nihil recipit, sed se multiplicat in susceptibili. Sed differentia est in igne et in intellectu talis, quod intellectus non unitur intelligibili secundum rem, sed solum per eius praesentiam et apprehensionem, ignis autem secundum rem unitur combustibili. nihil tamen ab ipso recipit; et in hoc est similitudo eius ad intellectum. Haec est manifestatio propositionum praedictarum in exemplo sensibili.

[3] Aliud etiam exemplum subiungitur, quod non est ita sensibile; eius tamen similitudo magis est propinqua intellectui. et est illa similitudo in operatione animae. Anima enim in se habet multa, et multa cognoscit quae ex rerum praesentia sibi format et per speciem non recipit. unde in ea est uirtus qua potest formare noua ex rerum obiectarum praesentia; et haec appellatur ab Auicenna[1]) uirtus formatiua. si ergo sic est in anima, multo magis sic erit in intelligentia, in qua est magis uirtus actiua quam in anima.

XXXII. Intelligentia neque rerum est exemplar, neque a rebus recipit exemplaria, sed habitus sibi format ex rerum praesentia [2]).

Sic ergo ostensum est quod intelligentia neque est rerum exemplar, neque de se uel per receptionem habet rerum exemplaria, sed habitum format ex rerum praesentia. propter quod subiungitur propositio haec sicut conclusio ex praecedentibus: Intelligentia neque rerum est exemplar, neque recipit

[1]) In dem gedruckten Text des *liber sextus naturalium* Avicenna's (ed. Papiae) finde ich das Wort nicht; wohl öfter *uirtus formalis*, z. B. fol. 31ʳ a: Et aliquando alia uirtus formalis reponit quaedam quae non sunt apprehensa sensu; uirtus uero cogitatiua conuertitur ad formas quae sunt in hac uirtute formali ad componendum eas et resoluendum. Dagegen redet schon die lateinische Übersetzung von Alkindi's Traktat *De somno et uisione* ausdrücklich von der *uis formatiua*, z. B. p. 13, 24. 14, 5. 15, 9. 17. 22 ed. Nagy (Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. II 5).

[2]) Siehe den *kritischen Anhang*.

exemplaria, sed habitus sibi format ex rerum praesentia.

XXXIII. Quanto substantia simplicior, tanto rerum rationes perspicacius intuetur.

Ostensum est[1]) quod intelligentia neque est rerum exemplar, neque per receptionem intelligit, sed ex rerum praesentia secum ratiocinando se ipsam informat et habitum exquirit. nunc intentio est ostendere quomodo ad rerum rationes, quas sibi acquisiuit ex rerum praesentia, se habeat; et primo quod, quanto simplicior est, tanto rerum rationes perspicacius intuetur. Cuius ratio est quia quanto[2]) simplicior est, tanto subtilior est, et sollertia eius maior; et ideo perspicacius intuetur rerum rationes, quanto simplicior.

Notandum autem quod rationes hic appellantur non rerum similitudines uel exemplaria aut species, sed ratiocinationes ex deliberatione circa res inspectas componendo et diuidendo formatae et acquisitae.

XXXIV. Intelligentia in deo omnium cognoscit exemplaria, rationes autem non, sed ex deliberatione et mentis perspicacia.

Illa enim cognitio quae est in exemplari, simplex est, illa uero quae est per rationes et ex deliberatione circa res, est complexa. huiusmodi autem rationes non uidet in rebus, sicut exemplaria uel species, sed sibi acquirit ex deliberatione circa res inspectas[3]), sicut dictum est[4]). et quia crederet aliquis quod in exemplari primo non solum exemplaria rerum uideret, sed etiam rationes, ideo subiungitur propositio sequens, in qua dicitur quod intelligentia in deo omnium cognoscit exemplaria, rationes autem non, sed ex deliberatione et mentis perspicacia.

Quod est quia cognitio in exemplari est cognitio simplex, sicut cognitio imaginis in speculo; sed post cognitionem illam simplicem secum deliberat, componit et diuidit intelligibilia; et

[1]) Prop. XXXII. Zu der Stelle siehe den *kritischen Anhang.*

[2]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[3]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[4]) Vgl. oben Z. 16.

sic rationes habet ex deliberatione circa res, quae est ex mentis acumine et perspicacia. rationes ergo rerum in exemplari ei non repraesentantur neque obiciuntur, nisi ex diuina reuelatione; sed post inspectionem in exemplari eas sibi acquirit successiue.

XXXV. [1] **Intelligentia cognoscit quod est sub se et quod est supra se, et omnia sunt in ipsa secundum modum suae potentiae** [1].

[2] **Triplex est cognitio in intelligentia: in exemplari, in rebus et in se ipsa;**

[3] **in exemplari per causas superessentiales, in se ipsa per causas essentiales, in rebus ex earum praesentia;**

[4] **in exemplari et in se ipsa quasi uniuersaliter, in rebus autem proprie et particulariter.**

Determinatus est modus generalis cognoscendi in intelligentia; nunc determinantur modi cognoscendi speciales diuersi. Quae diuersitas in ea non est ex parte suae potentiae, sed secundum diuersitatem cognitorum et diuersitaten eorum in quibus cognoscit et suorum consequentium. et primo secundum diuersitatem cognitorum ex parte eorum in quibus cognoscuntur.

[1] Propter quod proponitur haec propositio generalis sumpta ex Libro de causis [2]: Intelligentia cognoscit quod est sub se et quod est supra se etc. Cum enim sit substantia omnium cognoscitiua, cognoscit quod est sub se et quod est supra se et se ipsam, sed diuersimode. haec autem diuersitas non est ex parte sui, quoniam omnia sunt in ipsa secundum modum suae potentiae. receptibile enim est in recipiente per modum recipientis [3], sicut dicit propositio illa

[1]) Über die hinsichtlich dieser Sätze in den Handschriften eingetretene Unordnung vgl. den *kritischen Anhang*.

[2]) *Liber de causis* § 7 (Bardenhewer a. a. O. S. 170): Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se. Weiter unten (S. 171): . . . ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa. (Aus Proklus, *στοιχειώσις* § 173.)

[3]) Auch dieser Satz geht auf den Liber de causis zurück. Vgl. *Liber de causis* § 9 (Bardenhewer S. 174): ipsae (intelligentiae secundae) non possunt recipere illas formas . . . nisi per modum secundum quem possunt re-

De causis[1]): „Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet[2]) ut unum eorum sit in alio.“ unde res corporales sunt in intelligentia non modo corporali, sed modo simplici, et omnia alia quae cognoscuntur ab ipsa, secundum modum suae potentiae sunt in ipsa. sic ergo intelligentia cognoscit quod est sub se et quod est supra se, et omnia sunt in ipsa secundum modum suae potentiae.

Et non solum quod est sub se uel supra se cognoscit, sed[3]) se ipsam, cum sit substantia omnium cognoscitiua, et se ipsam cognoscendo maxime perficitur eius potentia. omnis enim substantia quae scit essentiam suam est rediens ad ipsam reditione completa[4]).

[2] Et ex hoc manifesta est propositio sequens, in qua dicitur quod triplicem habet cognitionem, scilicet in exemplari, in rebus et in se ipsa. Cuius probatio habetur per propositiones sequentes[5]).

cipere eas . . . et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta. *Ebd.* §. 19 (Bardenhewer S. 181): unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae uirtutis et sui esse. Vgl. *ebd.* § 23 (Bardenhewer S. 184, 23—24). — Ausdrücklich nennt Thomas von Aquino als Quelle jenes ihm sehr geläufigen Axioms (Bardenhewer, *a. a. O.* S. 265) den *Liber de causis* (*De potentia* q. 3 a. 3 obi. 1; vgl. *Summa theol.* II. II^{ae} q. 23 a. 6 ad 1), während Bonaventura, der sich desselben gleichfalls öfter bedient (*Sent.* I. d. 37 p. 1 a. 3 q. 1; II, d. 2 p. 2 a. 2 q. 3 obi. 4; ebd. d. 14 p. 2 a. 2 q. 3 ad 5. *Quaest. disp.* de Scientia Christi q. 7 ad 7), Boethius als Gewährsmann für dasselbe anführt (*Sent.* II. d. 14 p. 2 a. 2 q. 3 ad 5), wobei wohl an *De consol. phil.* V pros. 4: Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem (ed. Peiper p. 133, 71—74. Vgl. *ebd.* p. 135, v. 111 ff. — citiert oben p. 38, 5—8) gedacht ist.

[1]) *Liber de causis* § 11 (Bardenhewer S. 175).

[2]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[3]) *sed* im Sinne von *sed etiam.* Ebenso p. 53, 9. 58, 10. Vgl. meine Bemerkung zu den *Impossibilia Sigeri* (Beiträge II, 6) p. 6, 6.

[4]) Aus dem *Liber de causis* § 14 (Bardenhewer S. 177): Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa (Aus Proklus, *στοιχείωσις* § 83). — Über den Arabismus *rediens reditione completa* als Wiedergabe des „absoluten Objekts“ vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 192.

[5]) Prop. XXXV, 3 und 4.

[3] Non enim eodem modo in eis cognoscit. Sed in exemplari primo per ideas rerum existentes in ipso cognoscit, quae sunt causae rerum superessentiales. et dicuntur superessentiales, quia ab eis procedunt rerum causae essentiales, sicut materia et forma etc., quae sunt principia rei actualia. In se ipsa uero cognoscit cognoscendo rerum principia essentialia, sicut intellectus humanus in se ipso rem cognoscit per eius principia essentialia, quodam modo a rebus abstrahendo ea. In rebus autem cognoscit ex earum praesentia.

[4] Et haec cognitio, quae est ad rei praesentiam, est quasi particularis ad alias, quia secundum alias cognitiones causas rerum et principia non in rebus ipsis cognoscit, sed quasi abstrahendo ab eis, et ita quasi uniuersaliter; sed cum eadem postea in rebus cognoscit, non iam uniuersaliter, sed particulariter magis, quia per causam in effectu uidet et in esse actuali. et hoc est quod dicit propositio sequens: in exemplari et in se ipsa quasi uniuersaliter. Et dicitur quasi, quia ibi non est abstractio uera, sed sicut uidens aliquam rem se auertit ab ea et deliberat de ipsa. et hoc modo in exemplari et in se ipsa quasi uniuersaliter cognoscit, quia quodam modo abstrahendo. In rebus autem proprie et particulariter, quia causam in effectu et in esse actuali cognoscit.

Ex his ergo manifestae sunt quatuor propositiones praecedentes.

XXXVI. [1] Intelligentia cum in se ipsa uel in rebus unum cognoscit, non cognoscit alia; in exemplari uero, cognoscendo aliquid, simul et cognoscit omnia.

[2] In exemplari cognoscit praesentia, praeterita et futura; in se autem et in rebus praesentia et praeterita, futura autem non omnia.

[1] Hic terminatur haec quaestio, utrum omnia simul cognoscat praesentia, praeterita et futura. et ostenditur quod in se ipsa uel in rebus simul non cognoscit omnia, in exemplari autem primo simul cognoscit omnia etc. Quod est, quia ipsa non omnium est exemplar; et ideo cognoscendo aliquid in se, non cognoscit omnia. Item neque in rebus. in rebus enim

unum non est semper in altero uel semper idem alteri, sed sunt diuisa[1]) et diuersa[2]); et ideo unum cognoscendo non cognoscit alia. Sed exemplar primum est omnium similitudo una; et ideo ipsum cognoscendo omnia cognoscit in illo. Simul tamen rationes omnium non cognoscit in illo, sicut prius dictum est[3]). plura enim possunt ei simul esse obiecta, uel omnia; sed simul de pluribus deliberare non potest, eo quod sua potentia non est omnipotentia. Primum autem et omnia in se ipso uidet, et de omnibus simul deliberat. sua enim potentia est ad omnia, et ipsum est omnium exemplar. Et sic patet propositio prima.

[2] Per ipsam etiam manifestata est in parte secunda, quia in primo simul sunt omnia, et praeterita et futura, et nihil praeteriit uel futurum est in ipso. Item ipsum est omnium una similitudo, praesentium, praeteritorum et futurorum. ideo in ipso simul cognoscuntur praesentia, praeterita et futura. Sed haec cognitio simplex est, qua cognoscuntur omnia in uerbo, sicut cognitio imaginis in speculo, quem ad modum dictum est[4]).

In se autem et in rebus praesentia quae ei obiciuntur et praeterita cognoscit, quia circa eam non cadit obliuio; futura autem non nisi quorum causae sunt determinatae; et hoc ex mentis sollertia et deliberatione.

XXXVII. [1] **Intelligentia cognoscit se per essentiam, per obiecta uero potentiam; per haec autem utraque similiter cognoscit essentiam.**

[2] **Potentia intelligentiae primo ordinatur ad intelligibilia quam ad se; ad eadem tamen propter se ipsam ordinatur.**

[3] **Intelligentia per potentiam cognoscit intelligibilia. cum autem per eadem potentiam, et potentiâ substantiam cognoscit, rediens est supra se reditione completa.**

[1] Hic manifestatur quomodo se habeat intelligentia ad essentiam suam, potentiam et obiecta in cognoscendo. et de-

[1]) Gegensatz zu *in altero.*

[2]) Gegensatz zu *idem alteri.*

[3]) Prop. XXXIV.

[4]) Vgl. S. 40 Z 20. 30—31.

terminatur quomodo haec omnia cognoscat, et quid eorum primo. ideo dicitur: intelligentia se cognoscit per essentiam etc., quia, cum ipsa de se sit substantia cognoscibilis, intelligibili autem praesente intellectui semper cognoscitur [1]: cum ipsa sibi ipsi semper sit praesens, semper a se ipsa intelligitur. cum ergo inter ipsam et sui essentiam nihil sit essentiale medium per quod possit cognosci, se ipsam cognoscet per essentiam suam. Per obiecta uero cognoscit potentiam. cognoscuntur enim potentiae per actus, et actus per obiecta; et similiter substantiae per potentias, ut dicit Aristoteles in secundo De anima [2]. Et sic manifestum est quod potentiae per obiecta cognoscuntur, et per haec utraque substantia.

[2] Sed quia se ipsam non solum cognoscit, sed etiam alia, ideo subiungitur propositio sequens, in qua manifestatur ad quid illorum primo sit ordinata eius potentia. et dicitur quod ad exteriora. Cuius ratio est quia ad haec se habet in potentia, non respectu sui ipsius. et iterum ipsa non est rerum exemplar. unde se ipsam cognoscendo non cognoscit alia; sed alia cognoscendo se ipsam cognoscit. — Et ideo etiam subiungitur in eadem propositione quod ad cognitionem intelligibilium ordinatur propter se.

[3] Unde finaliter potest dici quod primo ad se ipsam ordinatur, sed non operis executione. primo enim intelligit alia per potentiam suam, quae ordinata est ad ea, ut illis cognitis cognoscatur potentia, et potentia cognita cognoscatur eius essentia. et sic est rediens ad se ipsam reditione completa [3], sicut dicitur in propositione tertia. Primo enim fit exitus a substantia, cum per potentiam cognoscuntur obiecta. cum uero per obiecta cognoscitur potentia, et per potentiam substantia, fit reditus ad substantiam. et haec reditio com-

[1]) Vgl. S. 34 Anm. 1.

[2]) Aristot. *De an.* II 4, p. 415 a 18—21 (II t. c 33, fol. 48^{v}): *πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι.*

[3]) Gedanke und Ausdruck aus dem *Liber de causis* § 14 (Bardenhewer S. 177); s. oben S. 42 Anm. 4.

pleta dicitur, quia tunc non solum cognoscitur substantia, sed substantia, potentia, operatio et obiecta, et quaecunque exiguntur in cognitione intellectiua. Et hoc est quod dicitur in propositione tertia: Intelligentia per potentiam cognoscit intelligibilia; cum autem per eadem potentiam, et potentiâ substantiam cognoscit, rediens est supra se etc.

XXXVIII. [1] **In intelligentia intellectus est eadem potentia ad omnia.**

[2] **Quaecunque cognoscuntur sensu, imaginatione et phantasia, solo intellectu cognoscit intelligentia.**

[3] **Quicquid potest uirtus inferior et minus abstracta, potest uirtus superior; sed in modo est differentia.**

Dictum est de intellectu intelligentiae et modo intelligendi; nunc intentio est dicere de potentiis ipsius, quas scilicet potentias cognoscitiuas habeat, et quas non.

[1] Et primo ostenditur quod non habeat sensum, imaginationem aut phantasiam, sed solo intellectu cognoscit omnia. propter quod dicitur in propositione prima, quod in ipsa intellectus est eadem potentia ad omnia. Non enim habet sensum, imaginationem aut phantasiam. omnes enim istae uirtutes dependentes sunt a corpore et materia aut a condicionibus materiae. nulla autem potentiarum ipsius dependens est a materia uel corpore.

[2] Quicquid tamen cognoscitur ab istis uirtutibus, cognoscit intelligentia, sicut dicit propositio sequens. habet enim potentiam ad omnia. huiusmodi autem potentia est potentia intellectiua, sicut prius dictum est[1]. unde quaecunque cognoscuntur sensu, imaginatione aut phantasia, solo intellectu cognoscit intelligentia.

Quod manifestius ostenditur per propositionem tertiam. Virtus enim intellectiua est uirtus superior ad omnes alias uirtutes cognoscitiuas. quicquid enim potest uirtus inferior et minus abstracta, potest uirtus superior, sed in modo

[1]) Prop. XXI.

est differentia, sicut in IV. De consolatione dicitur[1]. et ideo quaecunque sensu cognoscuntur, imaginatione aut phantasia, solo intellectu cognoscit intelligentia.

[3] Quod autem quicquid potest uirtus inferior etc., manifestum est eo quod uirtus inferior minoris est potentiae et minoris simplicitatis, et ideo minoris ambitus. quanto enim aliquid simplicius est, pluribus rebus indigetur et in pluribus rebus inuenitur[2]. cum ergo uirtus inferior minoris sit potentiae quam superior, si potentiae sunt ordinatae, quicquid poterit uirtus inferior, poterit et superior. — Sed differentia est in modo cognoscendi. uirtus enim superior nobiliori et ueriori modo cognoscit. cognoscibilia enim sunt in ipsa modo simpliciori, eo quod receptibile est in recipiente secundum modum recipientis[3].

XXXIX. [1] **In intelligentia non sunt differentiae intellectus agens et possibilis.**

[2] **Intellectus in eis non diuiditur, quia non diuiditur omne, quod non habet materiam ut intellectus humanus.**

[1] Quod est quia intellectus agens dicitur ad possibilem; et ideo sequitur quod, si intellectum possibilem non habet, neque agentem. Agentis enim intellectus duae sunt operationes, scilicet abstrahere intelligibilia a phantasmatibus, uniendo ea intellectui possibili, et cognoscere rerum quiditates. sed ab hoc[4] non dicitur agens in quantum huiusmodi, sed potius ab

[1] Im vierten Buch von Boethius *Consolatio philosophiae* sucht man das Citat vergebens. Gemeint ist wohl das vierte Kapitel des fünften Buches, wo zwar nicht die Worte, wohl aber der ganze Gedanke sich findet. Vgl. *De Consol. phil.* V pros. 4 (p. 134, 87 ff. Peiper): In quo illud maxime considerandum est; nam superior comprehendendi uis amplectitur inferiorem, inferior uero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam ualet uel uniuersales species imaginatio contuetur uel ratio capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat; sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit.

[2] Prop. XI, 2. Vgl. S. 3 Z. 1—2.

[3] Vgl. S. 41 Z. 27 f. und die Anmerkung dazu.

[4] nämlich dem zuletzt genannten *cognoscere rerum quiditates*.

eo quod est abstrahere et illuminare phantasmata, ut perficiatur intellectus possibilis. unde agens in quantum agens est propter possibilem et ad ipsum dicitur. cuius ergo intellectus non dependet a phantasmatibus, non habet intellectum agentem in quantum huiusmodi. Neque etiam possibilem. possibilis enim dicitur cuius cognitio dependet a phantasmatibus, in quo non est scientia rei secundum actum, sed indiget uirtutibus praecedentibus, scilicet sensu, imaginatione et phantasia suae cognitioni adminiculantibus[1]), quibus non indiget intellectus intelligentiae, sicut ostensum est prius[2]).

[2] Quod item non habeat intellectum possibilem, ostenditur per propositionem subsequentem, in qua dicitur quod intellectus in eis non diuiditur, quia non diuiditur omne, quod non habet materiam ut intellectus humanus, sicut dicitur in XI. Primae philosophiae[3]). Intellectus enim humanus

[1]) Der Dativ ebenso ungewöhnlich, wie der von anderen Handschriften gebotene Genitiv. *Adminiculantibus* ist wohl als Deponens (vgl. Priscian Instit. gramm. VIII, p. 379, 4. XI, p. 568, 3 ed. Hertz, Gramm. lat., rec. Keil, I. II) und dieses als Intransitivum gedacht.

[2]) Prop. XXXVIII. 2.

[3]) Das Citat scheint zunächst willkürlich zurechtgestutzt. Bei Aristot. *Metaph.* XII 9, p. 1075 a 7—10 heißt es nämlich: *ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην; ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι· οὕτως δ' ἔχει* (*δὴ ἔχει* vermutet Bonitz) *αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα,* wo die Worte *ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς* zum Folgenden gehören. Allein der Fehler fällt nicht dem Witelo zur Last, sondern seiner Quelle, der *arabisch-lateinischen Übersetzung.* In dieser lautet die Stelle: Et non diuiditur omne, quod non habet materiam ut intellectus humanus. et quod est compositum ex bonitate in hoc est secundum hunc modum, sed nobile in aliquo est omne, et est aliud. et secundum hanc dispositionem intelligere est per se in toto saeculo (Arist. *opera,* Venet. 1560, T. VIII, fol. 350r). In Wilhelm von Moerbeke's Übersetzung finden wir zwar nicht das gleiche unverständliche Stammeln, aber die gleiche Satzabteilung (die auch Thomas von Aquino seinem Kommentar zugrunde legt; ed. Antverpiae 1612, T. IV. fol. 164v). Übrigens hebt Christ (in der adn. crit. seiner Ausgabe) mit Recht hervor, daß der griechische Text schwer verderbt erscheint. — Über die Zählung des zwölften Buches als Buch XI (nur die Lilienfelder Handschrift bietet — jedenfalls aufgrund eigener vermeintlicher Verbesserung — *in XII.*) s. oben S. 4 Anm. 2.

aliquo modo dependet a corpore, alio autem modo non. unde et duplicem habet potentiam et operationem: unam, secundum quam dependet a corpore, et haec materialis dicitur; aliam uero propriam, et secundum hanc non dependet a corpore nec materialis dicitur.. propter quod diuiditur humanus intellectus et habet duplicem potentiam, materialem siue possibilem et agentem. Intellectus autem intelligentiae non est dependens a corpore secundum aliquid sui et secundum aliquid non, sed totaliter est actus, licet non omnino completus; et ideo non diuiditur[1]), quemadmodum intellectus agens in homine non diuiditur, quia totaliter actus est, licet de se non sit omnino completus. Sic ergo manifestum est quod agens et possibilis non sunt differentiae intellectus in intelligentiis, quia non diuiditur omne quod non habet materiam, sicut intellectus humanus, scilicet diuiditur.

XL [2]). [1] **Intelligentia de praeteritis memoratur per praesentia, de futuris praeuidet per praesentia aut praeterita.**

[2] **Species rerum praeteritarum non semper sunt ei praesentes, licet semper earum habeat rationes.**

[3] **Rerum rationes postquam cognouit, non amittit; propter quod in ipsa obliuio non cadit.**

[4] **Circa cognitionem rerum in se ipsis experimentum ipsius et memoria contingit.**

[1] Ostenso quod non habet intelligentia potentiam sensitiuam, imaginationem aut phantasiam, nisi dicendo translatiue, consequens est ostendere quas potentias cognoscitiuas habeat; et primo quoniam memoriam habet et prouidentiam, non quia circa ipsam aliquid immutatum sit nisi ex rei absentia. circa enim ipsam obliuio non contingit, sicut dicetur postea [3]). Propter hoc ergo dicitur quod intelligentia de praeteritis memoratur per praesentia etc., quia, sicut dicitur in propositione sequenti [4]), rerum species non semper habet praesentes, licet habitum de ipsis semper retineat. et ideo non semper in

[1]) Siehe den *kritischen Anhang*.

[2]) Über die hinsichtlich dieser und mehrerer folgender Thesen in den Handschriften herrschende Verwirrung siehe den *Kritischen Anhang*.

[3]) Prop. XL, 3.

[4]) Prop. XL, 2.

actu habet cognitionem omnium quae cognouit, nisi supra ea actualiter se conuertat; sed per aliquod praesens memoratur de praeteritis, quem ad modum dicimus: „homo habens habitum mathematicarum scientiarum non semper actu considerat in eis", nec tamen propter hoc dicitur obliuisci; memoratur tamen et actu considerat de aliquo propter praesentiam alicuius sensibilis. Ex his ergo manifesta est prima propositio, quae dicit quod propter praesentia memoratur de praeteritis et de futuris praeuidet per praesentia aut praeterita. prouidentia enim est de futuris per ea quae praecognita sunt. praecognita autem sunt praeterita et praesentia.

[2] Et item secunda propositio ex praedictis est manifesta. non enim semper rerum species habet praesentes, quia non semper sunt res neque rerum species.

[3] Sed habitus et rationes semper habet. propter quod circa ipsam obliuio non cadit, sicut patet per simile in habente habitum, non considerante. Quod autem rerum habitus semper habeat, manifestum est ex his quae dicuntur in IX. Primae philosophiae [1]), quia in eis non est transmutatio neque error aut corruptio. et intelligendum est: quantum est de se; sed in comparatione ad res obiectas potest in eis aliqua transmutatio esse propter rerum mutationem.

[4] Et ex hoc manifesta est propositio quarta, in qua dicitur quod circa cognitionem rerum in se ipsis contingit experimentum et memoria. circa enim cognitionem rerum in exemplari uel in se ipsa nulla accidit mutatio.

Patet igitur quatuor praedictarum propositionem declaratio.

XLI. [1] Omnis noster intellectus sub continuo et tempore, non autem intellectus intelligentiae. Ne statim res obiciantur intelligentiae, localis distantia operatur; quae tamen nihil impedit, si ad eadem cognoscenda conuertatur.

[1]) Aristot. *Metaph.* IX 9, p. 1051 a 19—21: *οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐδέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον*, was die *arabisch-lateinische Übersetzung* (t. c. 19; Arist. opera, Venet. 1560, T. VIII fol. 279r A) wiedergiebt: Non igitur in rebus quae sunt ex principio et in rebus quae sunt aeternae non est aliquid malum omnino neque error neque corruptio.

[2] Quanto potentia intelligentiae quam animae subtilior et liberior, tanto in operibus suis est uelocior. Cognitionem intelligentiae post apprehensionem non impediunt temporis differentiae.

Quaecunque dicuntur de intelligentia, eadem fere dici possunt de anima separata.

In his duabus propositionibus notatur comparatio intelligentiae ad animam. quae comparatio secundum naturas et proprietates earum attenditur. et prima comparatio secundum excellentiam est, secunda uero secundum qualitatem. utraque autem satis manifesta est de se, neque indiget explanatione.

Quanto enim potentia subtilior, maiori sollertia uiget. sollertia enim est subtilitas quaedam in non perspecto tempore medii, sicut in Posterioribus dicitur [1]). ex quo manifestum est quod subtilitas potentiae moram minuit in operatione ab ipsa procedente. unde quanto subtilior, tanto in operatione uel in cognitione sua est uelocior. item, quanto subtilior et liberior, tanto [2]) potentior est et uehementius operatur; et quanto uehementius operatur, tanto in operatione sua uelocior et firmior.

Dicitur autem liberior ad differentiam animae secundum quod est unita corpori; quia [3]) quaecunque dicuntur de intelligentia, eadem fere dici possunt de anima separata. fere autem dicitur, quia inferioris ordinis naturâ est anima quam intelligentia, licet non affectu et gratia; et ideo intelligentiae subtilioris potentiae sunt naturâ.

XLII. [1] Daemones carent cognitione rerum exemplari.

[1]) Aristot. *Analyt. poster.* I 34, p. 89 b 10 (t. c. 202): *ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου.* Die Übersetzung von *εὐστοχία* durch *subtilitas* macht den lateinischen Satz völlig unverständlich. Die gedruckte *arabisch-lateinische* Übersetzung (ed. Ven. 1560 T. II fol. 142^r E) hat: Sollertia uero est bonificatio deueniendi in terminum medium; die andere (*ebd.* A): Sollertia uero est bona quaedam conicctatio in non perspecto tempore medii. Die Lilienfelder Handschrift fügt *inueniendi* ein, was den Text verständlicher macht. Da indes in allen übrigen Handschriften das Wort fehlt, so dürfte es in jener Glossem sein.

[2]) Siehe den *kritischen Anhang*.

[3]) „*quia*", weil das Folgende die Notwendigkeit des Zusatzes *secundum quod est unita corpori* begründet.

[2] Triplici acumine scientiae uigent daemones: subtilitate naturae, experientia temporum, reuelatione superiorum spirituum.

Quoniam de cognitione intelligentiarum dictum est, cum quibus in parte communicant daemones in cognoscendo et in parte differunt, sequens fuit aliquid tangere de cognitione daemonum.

[1] Primo ergo tangitur in quo differat cognitio daemonum a cognitione angelorum, cum dicitur: Daemones carent cognitione rerum exemplari. Quod est quia cognitio uel uisio rerum exemplaris est uisio exemplaris[1]) primi, et ideo[2]) est uita beata. ex hac ergo uisione illustratur intellectus, accenditur affectus et perficitur in amore. haec ergo illustratio intellectus est uita beata. qui ergo caret uita beata, sine dubio hac uisione caret, quae est uita intellectus. hanc ergo cognitionem habent angeli, daemones autem non, sicut dicit beatus Augustinus[3]) in libro De ciuitate dei.

[2] Licet autem hanc cognitionem non habeant, alium tamen triplicem modum scientiae habent — in quo triplici genere scientiae communicant cum angelis —, sicut dicit beatus Isidorus[4]). et illi tres modi in sequenti propositione enumerantur. Vnus est quoad subtilitatem naturae; in qua excellunt homines[5]). bona enim naturalia remanserunt in eis post lapsum, licet aliquantulum excaecata. Item scientiam habent per experientiam temporum; in qua communicant cum angelis, et homines excellunt propter durationem maiorem, quia in tempore non corrumpuntur, sed potius tempori adaequatur aut tempus excellit eorum duratio; sunt enim substantiae incorruptibiles.

[1]) und [2]) Siehe den *kritischen Anhang*.

[3]) Augustin. *De ciuitate Dei* IX c. 21 (Migne, Patrol. lat. T. 41 col. 274): Sed innotuit (daemonibus) non, sicut angelis sanctis . . . innotuit ergo daemonibus, non per id quod est uita aeterna et lumen incommutabile quod illuminat pios . . . sed per quaedam temporalia suae uirtutis effecta et occultissimae signa praesentiae.

[4]) Isidorus, *Etymol.* VIII 11, 16 (Migne, Patrol. lat. T. 82 col. 315 D): Inest enim illis (sc. daemonibus) cognitio rerum plus quam infirmitati humanae, partim subtilioris sensus acumine, partim experientia longissimae uitae, partim per dei iussum angelica reuelatione (nach Augustin. *De genesi ad litt.* II c. 17 n. 37, Migne, Patrol. lat. T. 34 col. 278).

[5]) *homines* ist, wie Z. 24 (*homines*) und Z. 25 (*tempus*) Accusativ, abhängig von *excellunt* (sc. daemones). Der Accusativ bei *antecellere* und *praecellere* schon bei Tacitus.

Habent iterum tertium modum scientiae ex reuelatione superiorum spirituum, cum mittuntur ad explenda officia, uel in superioribus spiritibus cognoscunt ex eorum praesentia; et in hoc modo cognoscendi similiter communicant cum angelis. semper enim influit ordo superior inferiori, reuelando superiora mysteria quae ignota sunt inferiori.

XLIII. Sicut in anima duplex est potentia, apprehensiua scilicet ac motiua, ita et in intelligentia.

In praecedentibus [1]) dictum est de potentia cognoscitiua intelligentiae. non solum autem in ipsa est potentia apprehensiua, sed [2]) motiua. ideo in parte ista datur diuisio potentiae ipsius per apprehensiuam et motiuam, ut aliquid dicatur de motiua.

Ideo dicitur quod, sicut in anima duplex est potentia, ita in intelligentia. Quod est quia quicquid potest substantia inferior et minus simplex, potest substantia superior et magis abstracta siue simplicior, sicut prius dictum est de potentia [3]). Dicitur autem potentia apprehensiua quae est in speculando solum, et est ordinata ad uerum uel ad falsum; motiua autem quae non solum in speculatione consistit, sed in operatione, et ad bonum et ad malum ordinatur, sicut dicitur in III. De anima [4]).

XLIV. Duplex est potentia apprehensiua in intelligentia in qua cognoscit superiora et inferiora, non autem in anima.

Data diuisione potentiae in apprehensiuam et motiuam, hic datur diuisio apprehensiuae, ut manifestetur duas habere partes in intelligentia, sicut motiua in anima, scilicet superiorem et inferiorem, quod non est reperire in anima. anima enim, licet cognoscat superiora et inferiora, superiora tamen per inferiora cognoscit; et ideo in ipsa idem est modus cognoscendi

[1]) Von Prop. XXVI ab.

[2]) zu *sed* im Sinne von *sed etiam* vgl. oben S. 42 Anm. 2.

[3]) Prop. XXXVIII, 3.

[4]) Vgl. Aristot. *De an.* III 7, p. 431 a 8—11 (t. c. 28—29). b 4—11 (t. c. 33—34). c. 10, p. 433 a 27—29 (t. c. 51). Eine wörtlich übereinstimmende Stelle findet sich nicht (auch nicht in den alten Übersetzungen).

superiora et inferiora. sed intelligentia superiora cognoscit non per inferiora, sed per se ipsam, et inferiora similiter; et ideo duplex est modus cognoscendi in intelligentia, cognoscere inferiora et superiora. et secundum hoc distinguitur duplex potentia in ipsa, non autem in anima.

E contrario autem est in motiua uel affectiua. non enim circa inferiora afficitur. cum enim his inferioribus condescendit uel ad ea mittitur, nunquam a contemplatione recedit. et propter hoc non est duplex pars in eius affectiua proprie, sicut in anima secundum potentiam motiuam duplex est pars: una secundum quam unitur corpori ac affectiones ab ipso contrahit, quae pars dicitur inferior; et alia secundum quam se habet ad contemplandum superiora, et haec dicitur superior.

XLV. [1] Motiua intelligentiae duplex est, ad situm et ad formam.

[2] Mutantur [1]) ad formam secundum affectiones, non mutando suas formas essentiales.

[1] Quod est quia, sicut omnis motus est ad situm uel ad formam, ita et omnis potentia motiua uel est ad situm uel ad formam. de motiua ad situm postea dicetur [2]); nunc autem de motiua ad formam.

[2] Sed quoniam mutatio ad formam duobus modis est, sicut forma, uidelicet substantialis et accidentalis: ideo in propositione sequenti ostenditur quod non mutantur secundum formas substantiales, eo quod incorruptibiles de se sunt, sed secundum accidentales; non quascunque adhuc, quia formae naturales, sicut potentiae naturales, in eis non sunt mutabiles, sed quae ex actu uoluntatis procedunt ab extrinseco acquisitae. mutantur enim secundum affectiones, non mutatione aliqua alia. Sed in deo neque hanc neque aliam mutationem est ponere. Et ideo manifestum est quod dicitur in propositione secunda, scilicet quod m u t a n t u r secundum affectiones etc.

[1]) Der Wechsel des Numerus ist durch die Erläuterungen Z. 24. 29. 32 gesichert.

[2]) Prop. XLVII.

XLVI. [1] Naturâ est incorruptibilis intelligentia. Quod tamen non corrumpatur, hoc habet ab alio.

[2] Naturâ ad incorruptionem inest ei aptitudo. Quae tamen in actu conseruatur ab extrinseco.

[3] Omnis substantia destructibilis est composita, uel delata super rem aliam.

[4] Omnis intelligentiae fixio est per bonitatem puram quae est causa prima.

[1] Hic manifestatur quod in praecedenti propositione [1]) supponebatur, scilicet quod intelligentiae non sint corruptibiles. Quod est quia sunt substantiae simplices, non habentes compositiones in se diuersarum naturarum quae sint separabiles ab inuicem, uel [2]) a substantia alia supra quam deferantur, quem ad modum anima uegetabilis et sensibilis destructibiles [3]) sunt, sicut dicit propositio tertia, quae scripta est in Libro de causis [4]). cum omnis substantia destructibilis sit huiusmodi, scilicet composita in se uel delata super rem aliam, intelligentiae non erunt substantiae corruptibiles de se.

Licet autem de natura sua non sint corruptibiles, quia tamen naturam suam et quicquid est in eis habent a causa sua, subiungitur in eadem propositione: quod tamen non corrumpatur, hoc habet ab alio.

[2] Et illud manifestatur per propositionem sequentem, in qua dicitur quod ei inest aptitudo per naturam ut non corrumpatur, quae aptitudo non inest substantiis compositis. Haec autem aptitudo in actu tenetur et conseruatur a deo, quia quod bona ratione factum est, uelle dei est non dissolui. est enim naturae ordinator et conseruator. unde quod naturâ ad incorruptionem aptum est, in incorruptibilitate conseruat et non permittit corrumpi.

[1]) Prop. XLV; vgl. S. 54 Z. 25.

[2]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[3]) Siehe den *kritischen Anhang.* Die Herstellung der Stelle ist nicht sicher.

[4]) *Liber de causis* § 26 (Bardenhewer S. 186): Omnis substantia destructibilis, non sempiterna, aut est composita aut est delata super rem aliam (aus Proklus, στοιχείωσις § 48).

[4] [1]) Quod autem haec aptitudo quam habet de natura ad incorruptionem, a deo conseruetur in actu, ostendit quarta propositio, quae scripta est in Libro de causis [2]), in qua dicitur quod omnis intelligentiae fixio est per bonitatem puram quae est causa prima. nullum enim aliorum est bonum per essentiam uel bonitas, sed a bonitate pura habent bonum per participationem. et ideo a bonitate pura bonum conseruatur etiam in eis quae habent per participationem.

Sic ergo per tertiam propositionem manifestata est prima, et per quartam secunda, per secundam uero prima.

XLVII. [1] Intelligentia se ipsam mouet ad situm et alia.

[2] Se ipsam ad locum mouet non localiter, corpora uero ad locum et localiter.

[3] In motu intelligentiae magnitudo spatii non operatur distantiam.

[4] Sicut anima meditatione sola quaelibet locorum spatia pertransit subito et non localiter, sic intelligentia pro uoluntate sua omnibus assistens loca pertransit infinita.

Hic determinatur de motiua intelligentiae ad locum. et primo dicitur quid ad locum mouet, secundo uero quomodo.

[1] Dicit igitur quod se ipsam mouet ad locum et alia [3]). Quod est quia, si per uoluntatem suam mouet -- uoluntas autem sua semper sibi est unita —: se ipsam potest mouere pro uoluntate sua; et alia similiter, eo quod potentiam habet super ista inferiora, et ideo quae mobilia sunt ad locum mouere potest. Sic ergo se ipsam et alia ad locum mouet. quomodo autem differenter, ostendunt propositiones sequentes.

[2] In secunda enim dicitur quod se ipsam mouet ad locum, et non localiter, alia uero ad locum, et loca-

[1]) Über N. 3 s. oben S. 55 Z. 15.

[2]) *Liber de causis* § 8 (Bardenhewer S. 172): Omnis intelligentiae fixio et essentia eius est per bonitatem puram quae est causa prima. — Über *fixio* im Sinne von *Existenz* oder *Subsistenz*, im Sinne des arabischen ثُبات vgl. Bardenhewer *a. a. O.* S. 194.

[3]) Siehe den *kritischen Anhang*.

liter, mouet. Quod est quia solum corpus localiter mouetur. impartibile enim impossibile est moueri, sicut in VI. Physicorum ostenditur [1]), sed solum corpus localiter mouetur. cum enim mouetur corpus, prius est in una parte spatii uel magnitudinis quam in alia. unde successiue procedit et magnitudo spatii in motu suo distantiam operatur; in motu uero substantiae simplicis nequaquam, sicut dicit propositio sequens.

[3] Cuius ratio est quia motus intelligentiae similiter se habet ad plenum et ad uacuum, et mutando secundum totalem magnitudinem similiter mutatur ac si mutaretur de puncto ad punctum inter quae nullum esset medium. unde magnitudo spatii in eius mutatione distantiam non operatur. aequaliter enim et in eodem momento pertransit totum et partem, maiorem et minorem magnitudinem.

[4] Sed quia istud quasi impossibile uidetur, uidelicet mutationem esse ad locum, et non successionem in ea, ideo subiungitur propositio quarta, in qua quomodo istud non sit impossibile imaginari docetur. et ideo dicitur: sicut anima meditatione sola etc. Anima enim aeque cito de propinquis et de remotis meditatur et aequaliter omnibus secundum meditationem coniungitur. non tamen eis secundum rem coniungitur pro uoluntate sua, eo quod unita est corpori quod subito non potest trahi ad loca diuersa. intelligentia uero non est unita corpori; et ideo, sicut per meditationem omnibus est praesens, ita pro uoluntate sua subito et secundum rem omnibus coniungitur.

Et sic manifestum est quod in istis quatuor propositionibus dicebatur.

XLVIII. [1] Nullum aliud mouens a deo mouet uoluntate sola.

[2] Cum corpus mouet intelligentia, quodam modo ei immittitur eius substantia.

[3] Limitata est potestas intelligentiae. Nullum enim creatum est potentiae infinitae.

[1]) Aristot. *Phys.* VI 10, p. 240 b 8 ff. (t. c. 86, fol. 241ᵛ F): *ἀποδεδειγμένων δὲ τούτων λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός κ.τ.λ.*

[4] Intelligentiae, licet non sint compositae ex materia et forma, compositae tamen sunt ex actu et potentia.

Hic ostenditur differentia intelligentiae ad deum in mouendo et in potentia motiua, ut magis manifestetur modus potentiae motiuae in intelligentia.

[1] Est enim differentia quod deus mouet uoluntate sola, intelligentia non, eo quod uoluntas est actio eius, sicut dicitur in XI. [1]; uoluntas autem intelligentiae non est actio illius, sed per uoluntatem agit, quae non est omnino actus, eo quod intelligentiae non solum de actu habent, sed [2] de potentia. sunt enim ex actu et potentia compositae, sicut dicit quarta propositio. unde uoluntas in eis non est motor sufficiens; et ideo non mouent uoluntate sola.

[2] Et ex hoc sequitur quod dicitur in propositione secunda, quod cum mouet corpus, quodam modo ei immittitur eius substantia. Cum enim potentia eius uel uirtus non sit infinita, per elongationem a substantia cuius est debilitatur, et per unionem cum ipsa fortificatur. et ideo, cum mouet corpus, oportet quod substantia eius praesens sit in qua potentia radicetur, ut substantia motum influat mobili, cuius uirtus de se non sufficit. propter quod existens in Hispania corpus non mouet in Francia, sed situaliter corpori coniungitur, cum per eius uirtutem localiter mouetur.

[3] Quod autem uirtus non sit sufficiens de se ad mouendum, licet uirtus dei sufficiat, manifestum est, quia non est in-

[1]) Hier liegt jedenfalls ein Gedächtnisfehler Witelo's vor. Im XI. Buche der Metaphysik findet sich überhaupt nichts derartiges. Im XII. (Buch *Λ*), das er stets als XI. citiert (s. S. 4 Anm. 2), ist nicht von der *uoluntas,* sondern von der *uoluptas* die Rede. *Metaph.* XII 7, p. 1072 b 16: *ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου,* was die *arabisch-lateinische Version,* t. c. 39 (ed. Ven. 1560, VIII fol. 339ᵛ E) übersetzt: Voluptas enim est actio illius etiam (Wilhelm von Moerbeke: Et delectatio actus huius est). Daß dem Verfasser die Stelle aus demselben Kapitel 1072 a 28: *βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν* vorgeschwebt habe, ist nicht anzunehmen, da sie zu jenem Satze nur sehr gezwungen in Beziehung gebracht werden kann und zudem von Witelo's Wortlaute in der arabisch-lateinischen Übersetzung sich noch weiter entfernt, als schon das Griechische.

[2]) Vgl. S. 42 Anm. 2.

finita eius potentia, sicut dicit propositio sequens. limitata enim est potestas eius etc. A deo enim est limitata, qui omnia creauit sub certo numero, pondere et mensura [1]. Et iterum, sicut in eadem propositione dicitur, limitata est, quia nullum creatum est potentiae infinitae.

[4] Cuius manifestatio habetur per propositionem sequentem, in qua dicitur quod, licet intelligentiae non sint compositae ex materia et forma, compositae tamen sunt ex actu et potentia. Materia enim et forma principia sunt substantiarum compositarum; sed actus et potentia sunt in substantia simplici quae actus est, scilicet non completus totaliter. et ideo actui admixta est potentia in eis, et non sunt totus actus. quare neque potentiae infinitae, sicut dictum est in praecedentibus [2]. quod enim omnino actus est, simplicissimum est, et ideo potentiae infinitae [3].

XLIX. Intelligentia si corpori uniatur, unitur ei sicut motor, et non sicut actus.

Haec propositio introducta est propter praedictam [4], in qua dicitur: Cum mouet corpus intelligentia, quodam modo immittitur ei eius substantia. Cum enim ei immittitur, non unitur ei sicut actus, sed sicut motor solum, quia non est essentialiter dependens a corpore, quem ad modum anima. et ideo peccauerunt qui dixerunt caelum habere animam uel corpora supercaelestia, nisi a mouendo solum dicatur anima, et non a perficiendo, quod tamen insolitum est dicere. anima enim est perfectio prima etc., sicut dicitur in II. De anima [5].

[1]) *Sap.* 11, 21: sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.

[2]) Außer Prop. XLVIII, 3 und oben Z. 5 vgl. prop. XIV, 2 und XXVII, 3.

[3]) Prop. XIV, 2.

[4]) Prop. XLVIII, 2.

[5]) Aristot. *De an.* II 1, p. 412 a 27—28: *διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Die *griechisch-lateinische* Übersetzung drückt dies aus: Vnde anima est primus actus corporis physici potentia uitam habentis, die *arabisch-lateinische* (II. t. c. 6; ed. Ven. 1560, T. VII fol. 38^v A): Et ideo anima est perfectio prima corporis naturalis

anima igitur non solum motor corporis, sed et perfectio dicitur; intelligentia uero nequaquam ut perfectio, sed solum ut motor unitur[1]).

L. Substantia simplex, licet loco determinetur, non tamen loco circumscribitur.

Dictum est de motiua intelligentiae ad locum. ideo sequitur ostendere quomodo intelligentia sit localis et quae sit comparatio eius ad locum. et primo quomodo se habeat ad locum generaliter ostenditur; deinde uero specificatur.

Generaliter ergo quomodo se habeat ad locum ostenditur, cum dicitur: Substantia simplex, licet loco determinetur, non tamen loco circumscribitur. Cuius manifestatio est, quia illud solum loco circumscribitur quod secundum omnem sui dimensionem a corpore ambitur et ad corpus terminatur. hoc autem solum corpus est. substantia autem simplex non est corpus uel habens dimensiones corporales; et ideo loco non circumscribitur.

Loco tamen determinatur propter dependentiam uel communicantiam aut comparationem quam[2]) habet ad substantiam corporalem, quae in sequentibus propositionibus enarrantur[3]). dico autem substantiam simplicem habere dependentiam ad corpus quantum ad operationem, communicantiam quantum ad naturae similitudinem, comparationem ex proportione simplicis ad compositum; et hoc in sequentibus[4]) dicetur manifestius.

habentis uitam in potentia. Mit *perfectio* giebt auch die Übersetzung der Aristotelischen Seelendefinition bei Chalcidius, welche diese schon der älteren Scholastik bekannt machte, das Wort ἐντελέχεια wieder; vgl. Chalcid. in *Tim.* (ed. Wrobel c. 222, S. 257): At uero Aristoteles animam definit hactenus: anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilate uitam habentis.

[1]) Hier findet sich in den meisten Handschriften eine längere Interpolation, in der einige Citate, die als Belegstellen zu Prop. L etwa an den Rand geschrieben waren, in den Text eingefügt werden.

[2]) *quam* hat sich an das zuletzt stehende *comparationem* angeschlossen, *quae . . . enarrantur* (nur eine einzige Handschrift hat den Singular) an alle drei Begriffe, die auch im folgenden Satze einzeln angeführt werden.

[3]) Prop. LI und LII.

[4]) Siehe Anm. 3.

Propter haec tria dicitur determinare situm. est autem determinare situm ita esse hic quod non alibi, uel in illo loco ita quod non in alio, licet non loco dimetiatur [1]) uel ab eodem circumscribatur. essentia enim substantiae simplicis loco non potest circumscribi, sicut dictum est [2]).

LI. [1] Substantia simplex, quia pars uniuersi est, infra terminos eius clauditur. Ergo, cum non ubique, sibi partem determinat.

[2] Substantia simplex locum determinat propter motum et operationem, affectum et cognitionem.

[3] Substantia simplex situm dicitur determinare, quia inter ea quae sunt posita habet esse [3]).

In istis tribus propositionibus tanguntur tres causae propter quas substantia simplex dicitur locum determinare.

[1] Vna est, quia pars uniuersi est et non ubique; quare partem uniuersi sibi propriam determinat.

[2] Alia causa est, quia dependet a corpore propter motum uel operationem, sicut intelligentia, quae per operationem suam locum sibi determinat. Propter affectum et cognitionem similiter. propter affectum, sicut intelligentia quae in suo empyreo maiori affectu mouetur quam alibi existens, et ideo quantum ad affectum dicitur determinare hunc locum. quantum ad cognitionem, sicut anima — non intelligentia, quia quantum ad cognitionem a corpore non dependet —. Secunda ergo causa est, quia substantia simplex determinat locum propter operationem, affectum et cognitionem.

[3] Tertia autem causa est, quia est inter ea quae positionem habent, quem ad modum punctus positionem dicitur habere in linea, non quia dimensionem habeat uel extensionem de se, sed propter comparationem quam habet ad partes lineae quae positionem habent inter se.

[1]) auch sonst vorkommender passiver Gebrauch von *dimetiri*.

[2]) Oben S. 60 Z. 16 f.

[3]) Über die auch hier in der Verteilung von Sätzen und Kommentar in den Handschriften sich findende Verwirrung siehe den *kritischen Anhang*.

Quarta etiam causa tangetur in propositione sequente, quae est communicantia in natura, de qua dictum est prius [1]) et dicetur postea [2]).

Sic ergo manifestum est quibus de causis substantia simplex situm determinat, licet non sit corpore circumscripta.

LII. [1] Caelum empyreum determinat intelligentia, non ex substantiae indigentia, sed naturae conuenientia.

[2] Est locus intelligentiae per naturam debitus et in quem mouetur et quiescit suis affectionibus.

Ostensum est prius quod intelligentia locum determinat. in parte ista determinatur quid sit locus eius proprius. qui duplex assignatur, corporeus et incorporeus; corporeus, sicut caelum empyreum, incorporeus, sicut deus, in quem mouetur et quiescit suis affectionibus.

[1] In prima enim propositione dicitur locus eius corporeus, et etiam causa propter quam ab ipsa [3]) determinatur talis locus, cum dicitur quod caelum empyreum [4]) determinat intelligentia, non ex substantiae indigentia etc. Quod est quia caelo empyreo non indiget ut influentiam recipiat uel conseruetur ab eo — non enim est dependens a corpore —, sed quia hoc corpus inter omnia est simplicissimum, et maxime est conueniens substantiae simplici per naturam suam. et ideo, cum non possit esse ubique, maxime hunc locum determinat propter naturae conuenientiam. et hoc est quod dicitur in propositione prima.

[2] In sequenti uero non solum dicitur locus iste corporeus, sed alius incorporeus, qui scilicet est deus, in quem mouentur et quiescunt suis affectionibus intelligentiae. locus enim quiescere facit unumquodque et terminat motum. in ipso autem quiescunt per

[1]) Vgl. S. 60 Z. 18. 22.

[2]) Prop. LII, 1. Dort ist allerdings von der *naturae conuenientia*, nicht *communicantia* die Rede; aber beides ist sachlich gleichbedeutend. Eine Konformierung beider Stellen ist bei der Bestimmtheit der handschriftlichen Überlieferung nicht zulässig.

[3]) sc. *intelligentia*.

[4]) Accusativ!

suas affectiones, quia quod faciunt grauitas et leuitas in corporibus, hoc timor et amor in substantiis simplicibus. amor enim affectum eleuat et perficit, timor autem deprimit et confundit. Quantum etiam ad affectiones dici potest caelum empyreum earum locus, eo quod ex loci illius nobilitate et splendore intenditur earum affectus.

Ex praedictis ergo patet quomodo se habeat ad locum intelligentia.

LIII. [1] Aeternitas est duratio permanens, tempus autem successiua.

[2] Neque aeternitas neque aliquid in aeternitate praeterit, in tempore uero utrumque reperire contingit.

[3] Subiectum aeternitatis immobile, temporis autem mutatio.

Determinatum est prius de loco intelligentiarum; hic subiungitur de duratione ipsarum. Sed cum duae sint durationes, scilicet tempus et aeternitas, quarum una est substantiae corruptibilis, non permanentis, alia uero substantiae permanentis et incorruptibilis: primo datur differentia unius ad alteram, ut per hoc habeatur definitio aeternitatis. datur ergo differentia prima [1]) temporis ad aeternitatem, quod aeternitas est duratio sine successione, tempus uero non [2]), et datur causa utriusque [3]); secunda uero, quod in aeternitate non est partem et partem ponere, neque prius aut posterius, sicut in tempore [4]). et ex his concluditur quod aeternitas est duratio tota simul [5]), id est sine priori et posteriori, uel sine parte et parte.

[1] Assignatur ergo prima differentia temporis ad aeternitatem, quod aeternitas est duratio permanens, hoc est sine successione, tempus autem successiua.

[2] Cuius expositio habetur per propositionem sequentem, in qua dicitur quod neque aeternitas neque aliquid in aeternitate praeterit, in tempore uero utrumque repe-

[1]) Siehe den *kritischen Anhang.*

[2]) Prop. LIII, 1 und 2

[3]) Prop. LIII, 3.

[4]) Prop. LIV, 2.

[5]) Prop. LV, 1.

rire contingit. In aeternitate enim nihil praeteritum quod non sit praesens, nihil praesens quod non sit futurum. tamen proprie neque praeteritum neque futurum, sed praesens tantum est. sed in tempore non sic est, quia et tempus praeteriit et similiter aliquid in tempore futurum est.

[3] Ratio autem utriusque istorum dicitur in tertia propositione. subiectum enim aeternitatis immobile, scilicet in quo est et cuius esse mensurat, subiectum autem temporis est mutatio. et ideo, cum accidens habeat esse a subiecto, necesse est quod aeternitas sequatur illud in quo est, et tempus similiter. et ideo, si subiectum aeternitatis est immutabile, aeternitas ipsa est immutabilis, et nihil mutabitur in aeternitate. et ideo nulla mutatio in aeternitate aut successio, neque ipsa praeteriit, neque aliquid in aeternitate.

Quod tamen apparet mirabile, scilicet durationem esse sine successione. Duratio enim successio uidetur. Et iterum omne quod secundum quantitatem impartibile, subito pertransibile. — Quibus rationibus, secundum quod uidetur, aliquando acquieuimus; sed per praedicta falsitatem in eis percepimus et solutiones earum habuimus.

LIV. [1] Tempus rem a suo principio distare facit, aeternitas uero rem suae causae continuat et coniungit.

[2] In aeternitate non est pars et pars neque prius aut posterius, sed priuatione prioris et posterioris intelligitur.

[3] In aeternitate ponimus prius et posterius, cum ipsam comparamus ad aliud.

Hic manifestatur quod in aeternitate non est pars et pars, neque prius aut posterius, ut assignetur differentia aeternitatis ad tempus, et ut manifestum sit quod dictum est in praecedentibus [1]).

[1] Propter quod dicitur quod tempus facit rem distare a suo principio etc. Quod est quia tempus sequitur motum quantum ad hoc quod motus facit rem distare a suo principio. est enim motus distantia cum appropinquatione. non est

[1]) Vgl. S. 63 Z. 22 f.

autem [1] causa durationis per appropinquationem, sed per naturam recessus et distantiae. unde motum sequitur [2] quantum ad hoc quod motus facit distare. quod est sicut dicitur in IV. Physicorum [3]. Et propter hoc etiam causa corruptionis est per se [4]. elongatio enim a principio per se est causa corruptionis, sicut dicitur in fine Libri de generatione [5]. per aeternitatem autem non distat res a suo principio. est enim interminabilis uitae possessio tota simul [6]. unde rem suo principio coniungit, a quo est uita interminabilis. Quia tempus facit rem distare a suo principio, elongat ipsam ab eo. et secundum elongationem maiorem et minorem ponitur prius et posterius in ipso; in aeternitate uero non, quia in ipsa nulla est elongatio a suo principio, et ideo neque distantia prioris et posterioris.

[2] Et ex his manifesta sunt ea quae dicuntur in propositione sequenti, uidelicet quod in aeternitate non est pars et pars neque prius et posterius. Quod item manifestum est ex praecedentibus [7]. si enim ibi esset pars et pars et prius et posterius, esset ibi successio. sed neque aeternitas

[1]) scil. *motus*.

[2]) scil. *tempus*.

[3]) Aristot. *Phys.* IV 11, p. 219 b 15 (t. c. 104, fol. 149r b): *ἀκολουθεῖ ... τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, ταύτῃ δ' ὁ χρόνος.* Ebenso c. 12, p. 220 b 24—26 (t. c. 113 fol. 153v C).

[4]) Aristot. *Phys.* IV 12, p. 221 b 1—2 (t. c. 117, fol. 156r B): *φθορᾶς γὰρ αἴτιος, καθ' αὑτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος.* Vgl. c. 13, p. 222 b 19—20 (t. c. 128, fol. 162r A).

[5]) Das Citat ist nicht klar. Vielleicht schwebt Aristot. *De gener. et corrupt.* II 10, p. 336 b 6—7 (t. c. 56, ed. Venet. 1560 T. V. fol. 309v F—310r A) vor, wo es von der Himmelsbewegung heißt: *ὥστ' εἰ τῷ προσιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γεννᾷ, τῷ ἀπιέναι ταὐτὸν τοῦτο καὶ πόρρω γίγνεσθαι φθείρει.* Dieses *πόρρω γίγνεσθαι* wird in der lateinischen Übersetzung des Textes durch *longe fieri*, aber in der Übersetzung des Kommentars des Averroes zu der Stelle (*a. a. O.* fol. 310r B) durch *elongatio* wiedergegeben. — Vielleicht ist indes bei diesem echt neuplatonischen Citat an eine pseudo-aristotelische Schrift zu denken.

[6]) Nach Boethius; siehe S. 67 Anm. 1.

[7]) Prop. LIII.

succedit, neque aliquid in ea, sicut dictum est prius [1]. unde in ipsa non est pars et pars aut prius et posterius, sed per priuationem prioris et posterioris intelligitur. cum enim a tempore priuamus prius et posterius, remanet nunc, quod est tota substantia temporis, et ipsum est mensura substantiae quae fertur [2]. sicut enim se habet tempus ad motum, ita nunc ad substantiam quae fertur. unde nunc est mensura substantiae quae fertur. Quae substantia aeternitate mensuratur. potest enim motus substantiae esse in tempore; substantia uero erit in aeternitate [3]. et ideo nunc, quod est mensura substantiae, idem est quod aeternitas. ipsum autem per priuationem prioris et posterioris accipitur; et sic idem est quod aeternitas. Vnde per priuationem prioris et posterioris aeternitas accipitur et intelligitur.

[3] Licet autem in aeternitate de se non sit prius aut posterius, in ipsa tamen potest esse per comparationem ad aliud; dico uel quod est supra aeternitatem, ut ad deum, cuius duratio aeternitatem praecedit, sicut dicitur in Libro de causis [4]; uel ad posterius ipsa, quod est deficiens ab ea [5], sicut tempus et temporalia. et hoc modo dicitur una anima prius fuisse in aeternitate quam alia, licet nihil sit prius aut posterius in aeternitate ipsa. et quantum ad hoc in aeternitate dicitur poni prius aut posterius.

LV. [1] Aeternitas est interminabilis uitae possessio tota simul.

[1]) Vgl. S. 63 Z. 20 f. S. 64 Z. 1 ff.

[2]) Vgl. *Impossibilia Sigeri*, c. 3. (*Beiträge* II 6 S. 12 Z. 23): Et instans, mensura substantia eius quod fertur, toto tempore in substantia sua est unum, aut tempus non esset unum et continuum. Vgl. dazu meine Ausführungen *ebd.* S. 160 ff.

[3]) Für die Ausdrucksweise vgl. *Liber de causis* § 30 (Bardenhewer S. 190, 13): Necesse est ergo ut sit res alia tertia media inter utrasque, cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore.

[4]) *Liber de causis* § 2 (Bardenhewer S. 165): Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem et supra tempus. Esse uero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.

[5]) nämlich *aeternitate*, was als Glosse am Rande stand und in den meisten Handschriften — an unrichtiger Stelle — in den Text gekommen ist; siehe den *kritischen Anhang*.

[2] Idem est aeuum quod aeternitas, sed comparatione differunt.

[1] Definitio ista aeternitatis posita est a Boethio in V. De consolatione [1]), et est definitio aeternitatis increatae. Potest tamen creatae aeternitati conuenire. habet enim deus et similiter intelligentia uitam interminabilem; sed intelligentia ab alio, deus autem uitam possidet in se ipso, non autem ab alio.

Expositio autem istius definitionis plane habetur a Boethio [2]) ex comparatione temporalium ad aeterna. nam omne quod uiuit in tempore, procedit a praeteritis per praesentia in futura, et nunquam totum spatium suae uitae pariter amplectitur. quod autem est in aeternitate, totum uitae suae spatium simul habet, nihilque suae uitae praeteritum est aut futurum; et ideo interminabilem uitam totam simul possidet. — Tota autem dicitur, licet partem et partem non habeat, propter eius infinitatem et simplicitatem; simul autem propter eius permanentiam sine mutatione uel successione aliqua. propter hoc autem utraque [3]) dicitur esse perfecta. unde ipsa a Boethio [4]) sic est proposita: Aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.

[2] Sed ne crederetur praeter tempus et aeternitatem esse duratio tertia, et etiam aeui et aeternitatis esse ratio alia, subiungitur quod idem est aeuum quod aeternitas, sed differunt comparatione sola. illud enim quod est aeternitas, cum comparatur ad uitam primam nobilem quae ab intelligentia possidetur per participationem, illud idem dicitur aeuum, cum comparatur ad intelligentiam uel animam possidentem. Alio

[1]) Boethius, *De consol. phil.* V pros. 6 (p. 139, 9 ed. Peiper): Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.

[2]) Boeth. *a. a. O.* fährt fort: Quod ex collatione temporalium clarius liquet. nam quicquid uiuit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum quod totum uitae suae spatium pariter possit amplecti . . .: Quod igitur interminabilis uitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur.

[3]) Gemeint ist wohl die *creata* und die *increata aeternitas* (oben Z. 4—5).

[4]) S. Anm. 1.

modo etiam eorum differentia assignatur, scilicet per modum concretionis et abstractionis, ut aeuum dicatur per modum concreti, quod aeternitas per modum abstracti dicitur.

LVI. [1] Nullum immutabile mensuratur mensura succedente. si enim sic esset, iam aliquid esset mutatum in ipso; quod est impossibile.

[2] Quod est mutabile in intelligentia, hoc mensuratur tempore.

Hic manifestatur quid sit mensurabile ab aeternitate et quid a tempore. et ostenditur quod intelligentia non mensuratur tempore secundum suum esse, licet secundum affectiones suas mutando tempore mensuretur.

[1] Propter quod dicitur quod n u l l u m i m m u t a b i l e m e n s u r a t u r m e n s u r a s u c c e d e n t e. unde cum intelligentia secundum esse suum sit immutabilis, tempore, quod est mensura succedens, non mensurabitur secundum suum esse, sed potius aeternitate. Cuius manifestatio in eadem propositione subiungitur. si enim esset mensuratum mensura succedente, quae suo esse competeret, iam aliquid esset mutatum in ipsa, et sic non esset immutabilis, quod est contra praedicta [1]).

[2] Licet autem secundum suum esse tempore non mensuretur, cum tamen secundum affectiones mutatur, hoc modo tempore mensuratur. Cum enim tempus sit mensura mutationis uel motus, aeternitas autem non: mutatio secundum affectiones tempore mensurabitur. unde cum triplex sit mutatio: de non-esse ad esse, secundum affectiones, et mutatio localis: secundum hanc triplicem mutationem A u g u s t i n u s tempus tripliciter distinguit [2]). unde dicit quod creatio tempore mensuratur, et

[1]) Prop. XLV. Vgl. auch Prop. LIII, 3.

[2]) Welche Stelle Augustin's der Verfasser im Auge hat, vermag ich nicht nachzuweisen. Einigermaßen Ähnliches findet sich *De genesi ad litteram liber imperf.* c. 3 n. 8 (Migne, Patrol. lat. T. 34 col. 223: Quod si admittimus, quaerendum est utrum praeter m o t u m c o r p o r u m possit esse t e m p u s i n m o t u i n c o r p o r e a e c r e a t u r a e, ueluti est anima uel ipsa mens; quae utique in cogitationibus mouetur et ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine interuallo temporis intelligi non potest. Quod si acci-

mutatio secundum affectiones, ut in daemonibus, et similiter mutatio localis; et hoc ultimo modo impropriissime dicitur tempus.

LVII. [1] Nunc est permanentia esse actualis ab aliquibus per motum, ab aliis uero sine motu participata.

[2] Sicut locus alius simplex alius compositus, ita et duratio.

[3] Sicut locus simplex est origo continuorum, ita duratio simplex successiuorum.

Data differentia temporis ad aeternitatem [1]), ostenso etiam quid sit aeternitas [2]) et cuius sit mensura [3]), sequitur ostendere exitum temporis ab aeternitate. fluit enim tempus ab aeuo, iuxta illud quod dicitur in Libro de consolatione [4]);

Qui tempus ab aeuo
Ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri.

Eius autem exitus manifestatur in his tribus propositionibus

[1] Sed quia nunc est tota substantia aeternitatis et temporis, et ab ipso fluit tempus per acceptionem prioris et posterioris: ideo non oportet ignorare quid sit nunc, ut ipso cognito proprietates aeternitatis temporisque magis cognoscamus et exitum temporis ab aeternitate magis uideamus. Est igitur nunc permanentia esse actualis etc. Cuius expositio est, quia ab eodem a quo est esse, ab eodem est permanentia essendi. et

pimus, etiam ante caelum et terram potest intelligi tempus fuisse, si ante caelum et terram facti sunt angeli. Erat enim iam creatura quae motibus incorporeis tempus ageret; et recte intelligitur cum illa etiam tempus esse, ut in anima quae per corporeos sensus corporeis motibus assuefacta est. Sed fortasse non est in principibus et creaturis supereminentibus. Sed quoquo modo hoc se habeat . . . illud certe accipiendum est in fide, etiam si modum nostrae cognitionis excedit, omnem creaturam habere initium tempusque ipsum creaturam esse. Doch ist hier von der Schöpfung der Zeit, nicht von der Zeit als Maß der Schöpfung, die Rede. Vgl. auch *Confess.* XII, c. 20—28, n. 26—38.

[1]) Prop. LIII. LIV.

[2]) Prop. LV.

[3]) Prop. LVI.

[4]) Boethius, *De consol. phil.* III metr. 9 v. 2—3 (p. 70 ed. Peiper).

sicut esse est a primo ente per prius et posterius in simplicibus et compositis, ita et in eis secundum prius et posterius est permanentia essendi; ita quod in eis quorum esse est ab ente primo immediate, et non per motum primi mobilis, sit esse totum simul et permanentia essendi, hoc est secundum proprietatem primae causae cuius esse totum simul est, in eis uero quae per motum exeunt ab eo sit esse cum priori et posteriori et permanentia essendi. similiterque permanentia essendi dicitur nunc, quia sicut nunc est commune aeternitati et tempori, ita permanentia essendi tali et tali permanentiae est communis. unde remoto quod est proprium in utraque remanet commune, quod est permanentia essendi. hoc autem est nunc, quod est commune aeternitati et tempori. Hic autem est unus modus inuestigandi definitionem, sicut dicitur in Posterioribus [1]), scilicet segregando differentias proprias et accipiendo quod est commune.

Ex praedictis ergo manifestum est quod nunc est permanentia essendi, ab aliquibus per motum, ab aliis uero sine motu participata. Et dicitur permanentia esse actualis [2]), quia esse essentiae non habet permanentiam actualem uel mensuram huiusmodi, nisi ab actuali.

[2] Expositum est ergo quod in propositione prima dicitur. et per hoc manifestum est quod dicitur in sequenti, quia si permanentia essendi ab aliis per motum, ab aliis uero sine motu est participata, quaedam est cum priori et posteriori, quaedam uero non; et sic quaedam simplex et quaedam composita. unde sicut locus alius simplex, alius compositus, ut dicitur in Sex principiis [3]), ita et duratio.

[3] Sed quoniam simplex semper est origo compositi in eodem genere, ideo a duratione simplici fluit duratio composita per acceptionem prioris et posterioris, secundum quod dictum est prius [4]):

[1]) Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung bei Aristot. *Analyt. poster.* II 13, p. 96 a 24 ff. (t. c. 69 ff., ed. Ven. 1560 fol. 192r ff.).

[2]) Im Wortlaut von prop. LVII, 1.

[3]) Gilbertus Porretanus, *Liber sex principiorum* c. 5: Vbi autem aliud quidem simplex, aliud uero compositum. simplex quidem, quod ex simplici loco procedit, compositum autem, quod ex composito.

[4]) S. 69 Z. 12 ff. nach Boethius.

Qui tempus ab aeuo
Ire iubes.

Ideo sequitur quod sicut locus simplex est origo continuorum, ut dicitur in Sex principiis [1]), ita duratio simplex successiuorum.

LVIII. Aeternitas de se non est mensura determinata. Propter quod inter species quantitatis non est enumerata.

Quod est quia, si esset mensura determinata, esset mensura sicut tempus, id est numerus [2]). non ponimus autem numerum aut distinctionem in aeternitate, nisi cum ipsam comparamus ad aliud, ut ad temporalia uel ad tempus [3]). et ideo de se non est mensura determinata; sed, sicut nunc, est principium mensurae, et non mensura.

Ideo inter species quantitatis non est enumerata.

[1]) *A. a. O.* (nach den S. 70 Anm. 3 citierten Worten): Locus autem simplex est origo et constitutio eius quod est continuorum.

[2]) Nach der Aristotelischen Definition, *Phys.* IV 11, p. 219 b 1—2 (t. c. 101): *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*

[3]) Vgl. Prop. LIV, 3.

Verzeichnis der angeführten Autoren.

Alanus 26, 16.
Anaxagoras 22, 8.
Aristoteles 13, 6. 12. 20, 6. 25, 9.
Analyt. poster. 51, 13. 70, 13.
Sophist. elench. 2, 24.
Physica 17, 17. 18, 1. 57, 2. 65, 4.
De caelo et mundo 3, 17. 12, 1.
De gener. et corrupt. 65, 6.
De anima 1, 10. 20, 8. 22, 7. 27, 1. 31, 14. 33, 1. 45, 10. 53, 21. 59, 26.
De generat. animal. 12, 15. 13, 23. 24. 16, 14.
Metaphysica 2, 25. 4, 9. 5,8. 7, 5. 15, 19. 18, 14. 25, 5. 34, 25. 36, 11. 48, 15. 50, 19. (Wegen Buch XI. vgl. S. 4 Anm. 2.)
Augustinus 8, 8. 13, 8. 52, 15. 68, 27.
Auicenna 20, 6. 21, 1. 39, 18.
Boethius 27, 13. 38, 1. 47, 1. 67, 3. 8. 18. 69, 13. 71, 1.
Gilbertus Porretanus 70, 25. 71, 4.
Isidorus Hispalensis 52, 19.
Liber de causis 17, 20. 41, 22. 42, 1. 55, 15. 56, 3. 66, 16.
Plato 16, 21. 20, 9.

I. Kritischer Anhang.

Handschriften:

- L Laurentianus lat. Pl. XIII. dext. Cod. 11.
- L^a Korrektor von L.
- P^1 Paris, Bibl. nat. lat. 16297.
- A Arras, Bibl. de la ville 463.
- C (Campililiensis) Lilienfeld 144.
- P^2 Paris, Bibl. nat. lat. 6319.
- P^3 Paris, Bibl. nat. lat. 6552.

Pag. 1. Z. 1 LIBER DE INTELLIGENTIIS | *fehlt in L (wo aber die Seiten überschrieben sind* DE INTELLIG.) *und in* P^1; Incipit liber alexandri $\overset{1}{\text{(alex)}}$ de intelligentiis qui et intitulatur memoriale rerum difficilium A; Incipit alanus de intelligenciis. Prologus C; *fehlt in* P^2 (*wo aber, wie in L, die Seitenüberschrift* DE INTEL.); Incipit liber fontis et uite P^3.

Z. 2 Summa | Si minq$\overset{\omega}{\text{t}}$i P^3 nostrae intentionis | *umgestellt* P^3 3 et | *fehlt* P^2 P^3 ea | est P^2 memoriae facilius | *umgestellt* C 4 possimus commendare | *umgestellt* C disciplinam | doctrinam P^1 sectantibus | desiderantibus P^3 5 igitur | ergo C 6 inuidiae | *fehlt* C absistat | *das* b *über Rasur übergeschrieben* L; obsistat A; consistat C; consistit P^2 statim cognito | sic faciant P^3 auctore | actore $LACP^2$; *Abkürzung unklar* P^1; ut P^3 labore | antiquiore labore P^3 7 acquisitum | *darnach* memoriae P^2 quae | quod P^3 dicantur | dicitur P^3 7–8 diligenter inspiciat | intelligat diligenter P^3 8 ut | *fehlt* P^2 commendans | sit commendans P^2 9 ueritatis | ueri C cognitionem | agnitionem L 10 sicut | ut C III. De anima | IIIIto (*d. h.* quarto *korrigiert in* tertio) de anima L; de anima tertio P^1 A; III. *fehlt* P^3 11 aliquid intelligit | intelligit aliquid (aliquid *von* L^a *über der Zeile nachgetragen*) L; aliquid intelligat P^2 infima intelligit | *umgestellt* P^1; intelligit *fehlt* LP^3 12 etiam | *fehlt* P^3 13 sunt intelligibilia | *umgestellt* P^3 Cuius | eius P^1; huius P^3 14 substantiarum | scientiarum P^3 proprietates et naturas | proprietatem et

naturam *C* proposuimus | possumus *A*; proponimus *C*; intendimus P^2 15 dicentes | dantes *A* qua | quo P^1 non est sibi (*d. h.* intellectui [*Z. 12*], *was durch Z. 13* cuius *wieder aufgenommen ist*) fas | mihi non est fas *C*; sibi fas *fehlt* P^3 16 hoc | hanc (*Abkürz.*) L noster | *fehlt L, von* L^a *am Rande der Zeile nachgetragen* 17 diei | die P^2 18 nostrae | meae P^3 dissoluat tenebras | *umgestellt C* aliquam | aliam *A* praedictorum | praedictarum *C* 19 notitiam | *fehlt* P^1 erroris nebula | infamia erroris P^1 *A* nos | *fehlt C* pag. 1, 20 — pag. 2, 9 Si est causam . . . ponere est causam et causatum | *fehlt* P^3 20 I. | *L* P^1 P^3 *ohne Numerierung der Sätze.* — *Zu dem Satze hat A die Bemerkung* (*rot*): Primo oportet causam primam esse causam primam | *umgestellt* P^1 *A* 22 huius | huius propositionis (*Glosse*) P^1 *A* quia | *fehlt C* 23 a | et *C*; ex P^2 causam primam ponere | primam causam ponere *A*; ponere causam primam *C* 24 neque | nec *L* P^2 causas | *darnach* est *L*.

Pag. 2. Z. 2 tamen | cū P^2 ponantur | por̄ *L* pōtur P^2 causata | causatum *C* 3 erit semper | semper erit *C*; semper *fehlt L* 4 infinita | infinitum *C* pertransiri | pertransire P^1 *A* C 4—5 accipere aliquod | *umgestellt C* 5 causatum primum | *umgestellt* P^1; ponere primum causatum *A* 6 esse | *fehlt* P^1 *A* secundaria consequentium | secundaria consequi P^1; consequi (*so!*) consequi *A* 7 erit | est *L* 8 neque | nec *L*; *fehlt C* causam primam | *umgestellt* P^1 si | sed P^1; si *korr. für* sed *A* 9 ponere causam | *umgestellt* P^2 10 II. Vnitas | *dazu in* P^1 *und A* (*im* P^1 *am Rande*): Hic ostenditur quod unitas et simplicitas sunt conditiones principii primi (primi principii *A*) omnisque | omnis P^1 A 12 Quod est | *fehlt C* multitudinem | *fehlt* P^1 *A* 13 omne | *von* L^a *am Rande nachgetragen* causatum | ēē cūctū P^3 15 unitas | replicatio C Est | *fehlt L* item | igitur P^1 *A C*; enim P^2 16 intrinsecum et extrinsecum | intrinsecus et extrinsecus *L*; exterius et interius *C* Intrinsecum | intrinsecus *L C*. *Darnach* principium est *C* 17 pars est eius | pars eius est P^1 *A*; est pars eius *C* P^2 solum | *fehlt* P^1 *A* 18—19 unitas enim . . . quantitatem | *fehlt in* P^1 *A C* P^3 (*Homöoteleuton!*); *in L von* L^a *am Rande nachgetragen* 19 speciem | species P^3 20 extrinsecum | extrinsecus *L C* 22 simplicior | simplicior est P^3 ab ea fluit | fluit ab eo (!) P^3 22—23 multitudo maior | *umgestellt* P^3 23 ipsa | etiam P^1 est | sit P^2 24 maxima sunt | *umgestellt* P^3 24—25 et minima quantitate | *fehlt C* 25 in | *fehlt C* Philosophiae primae | primae philosophiae P^1 *A*.

Pag. 3. 1 tanto | *fehlt* P^2 P^3 pluribus | a pluribus P^1 *C* 2 in pluribus | in pluribus rebus P^3 inuenitur | inueniem P^2 3 unitas | *fehlt* P^1 4 esse actuali | *umgestellt L* ita | et ita P^3 ut | *fehlt* P^3 4—5 firmetur radicetur | *umgestellt L*; firmetur radificetur P^2 5 et | *fehlt* P^2 fonte | fontem *C* 6 est | fit P^1 *A* per | in P^1 6—7 ad unitatem | *fehlt* P^1*A* 7—8 tunc . . . cognitio | *fehlt* P^1*A* 7 perfecta est | *umgestellt C* 8 multitudo conclusionum | *umgestellt L*; multitudo constituentium (*unklar*) P^3 unum principium |

unitatem principii C 9 exiuit | exeunt P^1 P^3; exiunt A resolutoriae | *fehlt* P^1 essendo | esse P^2 10 dicuntur | dicitur L; L^a *am Rande* dicuntur ad unitatem | *fehlt* P^1 11 exspersum | exsparsum C: expressum P^3 12 unita | unitiua C; unitum P^3 in | etiam in P^3 ab | sub P^2 13 ipso | ipsa L autem | *fehlt* C 14 rationibus | rationibus *verbessert aus* rationabilibus C pag. 3, 14—6, 14 hoc uides . . . ad operationem (*einschließl.*) *fehlt* A (*infolge Ausfalls der einen Hälfte eines Doppelblattes*) 15 medii | medi P^3 15—16 et etiam stat | ut facit P^3 16 enim | autem P^1 est | *fehlt* P^3 17 sicut | ut C II. | principio C 18 iterum | item C ex uirtute | *so korrigiert (anscheinend schon von 1. Hand) aus* et uirtutem L boni | *fehlt* P^1.

Pag. 4. 1 igitur | ergo L; *fehlt* P^1 P^3 manifestum | malum P^2 est | *fehlt* P^3 2 est | *fehlt* C cuiuslibet | eiusdem C; *fehlt* P^3 omnisque | omnis enim P^1 3 Et | *fehlt* C hoc | his P^3 4 conditiones principii | *umgestellt* P^1; conditionis primi C 5 primam esse | $\overset{1}{\text{p}}$. $\overline{\text{mee}}$ (inesse?) P^3 5—6 necesse est causam primam unam esse | unam eam esse necesse P^2 6 est | est et C primam unam | *umgestellt* P^1; primam unum P^3 7 incompletum | incomplementum L P^2; completum P^1 C; complementum P^3 (*die Stellung von Subjekt und Objekt in diesem Satze ist gesichert durch p. 6, 25*) completum | incompletum P^1 C; complementum P^2; incomplementum P^3 8 esse omnino | *umgestellt* P^3 9 manifesta est | manifesta sunt P^1 C; *umgestellt* P^2 quod dicitur | *fehlt* P^1 9—10 Philosophiae primae | primae philosophiae P^1 P^2; primae physicae (phīce) P^3 10 aestimabant | aestimant P^2; existimabant P^3 11 Pythagorae et Achillis | pitagore et achillis L; pytagore achillis P^1; pytagore et achillis C; pictagore archlł (*das letzte l durchstrichen*) P^2; puta g° $\overline{\text{q}}$ eſt (puta ergo que est) P^3 bonum et | bonum est et P^1 12 animalium | arborum C 13 sed bonum et perfectum | *fehlt* P^3 14 istis | eis P^1; his P^3 enim | autem C 15 praecedentibus perfectis | *umgestellt* C P^2 15 enim | autem P^1 semen | ſum'e (*d. h.* sumere) P^3 16 aliquid | aliquod P^1 gratia | causa P^1 quod | quia P^1 P^2 hominem oportet esse | oportet hominem esse P^1; hominem esse oportet P^2 ante | *am Rande nachgetragen* C.

Pag. 5. 1 Praeterea | Praeterea propter P^3 incompletum | incomplementum P^2 se | *fehlt* C est | *fehlt* L 2 suam | *fehlt* P^1 4 Item. Omne incompletum | *fehlt* P^3 habet aliquid | *umgestellt* P^2 de | a P^2 6 completum esse | esse *fehlt* P^1; *umgestellt* C accipiat | recipiat P^3 habet | habet aliquid P^3 completo | complemento. *Darnach die Worte 4—6* et ... completo *wiederholt* P^3 7 etiam | enim L illud | id L; hoc P^1 dicitur in | *fehlt* P^3 IX. | XI. P^2 P^3 8 Metaphysicae | philosophiae primae C est | *fehlt* P^3 quam | *fehlt* P^2 9 etiam | *fehlt* P^1 P^2 potentiam | potentia P^2 enim | uero P^1; enim omnino P^2; *fehlt* P^3 9—10 ab actu | *fehlt* P^1; separari C 10 penitus | *fehlt* P^2 uero | autem C 10—11 omnino potest | potest omnino L; potentiam (*ohne* omnino) P^3 11 sicut | ut C 12 Probatum | Improbatum L ex praecedentibus | *fehlt* P^2 13 semper | *fehlt* C antecedit | praecedit C illud | id P^1 C; *fehlt*

P^2 P^3 quod est | *fehlt* P^2 P^3 14 licet | hoc P^1 P^3 possunt | possint P^1 completa | completo P^1 15 quia quod | quia quia P^1 16—17 plura impossibile est esse omnino | omnino *fehlt* P^1; impossibile est omnino plura esse *C*; impossibile est plura omnino esse P^2 18 unicum | unum *C* P^2 P^3 19 essent plura | *umgestellt* P^1; essent *fehlt* P^3 aut habet | aut enim habet L^a *C* habet (*vor* aliud) *von* L^a *am Rande nachgetragen* aliud | aliquid *C* 20 alterum | aliud P^3 21 perfectum | est perfectum P^1 P^2; completum uel perfectum P^3 Si | sed *C* et | habet P^2 22 igitur | ergo *C* alterum | aliud *L* P^1; reliquum P^3 Si | sed P^3 23 omnipotens | optimum P^1 neutrum omnino perfectum | neutrum omnino est perfectum P^1; neutrum est perfectum omnino *C* 24 alterum (*nach* supra) | aliud *L*$P^1$$P^3$ non | non est P^3 e conuerso | *ausgeschrieben in C; die andern* e9°, *was auch* e contrario *sein kann* principium | primum P^3 25 e conuerso | est conuersio *C*; *die andern wie Z. 24* 26 si | ſι *durch Rasur aus* ſʒ (sed) *L* utrumque | utraque (*Abkürzung*) P^1 supra | super P^2 alterum | aliud P^3 27 alterum | *darnach* in genere causae (*Glosse*) *C* e conuerso | *ausgeschrieben in C, die andern wie Z. 24.* P^1 *schiebt vorher* non *ein* et | in P^3 iterum | itē (*doch wohl* item) P^1 28 sic | sit P^1 P^2; potest *C* primum | falsum P^1 29 est ergo | ergo est P^1; est *fehlt* P^2 est completum | est principium completum *C*; est *fehlt* P^3 principium | primum P^3 30 est omnino | *umgestellt* P^3 hoc | *fehlt* P^3 unicum | unum *C* Sic | sicut *C* P^3 31 omnium *fehlt* P^2 completissima est | *umgestellt* *L*; completa est *C* P^2 P^3 et | ex P^3 intendimus | intendit P^3.

Pag. 6. 1 est | enim P^3 causantem | crtentem (w über r) P^3 unam | ponere unum (!) P^2 omnium causam | *umgestellt* P^1; omnium quod *C* 2 et non plures esse | et *fehlt* *L*; esse et non plures P^3 3 intelligentia | intellectus *L* P^1 *C*; autem intellectus P^2; *fehlt* P^3. *Da in der Erklärung (Z. 12 ff.) nur von dem für sich bestehenden Geistwesen* (intelligentia), *nie von dem Verstande oder dem Begriff* (intellectus), *die Rede ist, habe ich* intelligentia *eingesetzt. S. auch zu Z. 4.* uniuersalis | *fehlt* *L*P^1*C*$P^2$$P^3$. *Es mangelt dem Satze das Prädikat, da weder die* intelligentia *noch der* intellectus *mit der* natura *identisch ist, das Wort* natura *(mit dem — s. sogleich — überhaupt nichts anzufangen ist), also nicht Prädikat sein kann. Das Prädikat war zu entnehmen aus Z. 12—15:* unde materiam oportet ei subici, quia ipsa est principium agens u n i u e r s a l e, quod ad operationem hanc uel illam non est d e t e r m i n a t u m de se, sed ex m a t e r i a subiecta materia | natura *L* P^1 *C* P^2 P^3. *Die Verbesserung des, wie oft, durch die Verwechslung der Kompendien* m (a über m) (materia) *und* n (a über n) (natura) *entstandenen Fehlers ergab sich aus der eben citierten Stelle* determinatur | determinata P^3 4 operetur | ordinatur *L* P^1 P^2 P^3. *Die Lesart von C* (operetur) *stimmt zu Z. 14* (quod ad determinationem . . . non est determinatum) Natura uero | vm̄ (= uerum; natura *fehlt*) *L*; *das Richtige* L^a *am Rande. Nach* natura uero *haben* *L* P^1 *C* P^2 P^3 cum sit intelligentia.

Diese Worte sind hier aus dem Anfang des Satzes wiederholt und bestätigen die oben Z. 3 gemachte Verbesserung intelligentia *statt* intellectus. *Vielleicht sind sie aus einer zu Z. 3 an den Rand gesetzten Korrektur entstanden.* de potentia | impotentiam L; in potentiam P^1; potentiam materiae C; potentiam P^2; in potentia P^3. *Nach Z. 20—22 (vgl. Z. 29) scheint mir* de potentia *erforderlich, was ich deshalb in den Text gesetzt habe* in | *fehlt* L actum | actum formae C; actum *am Rande* P^2 mutatur | mutat $L\,P^1\,C\,P^2$; mutā P^3 5 perficitur | perficit C 6 Ex | et ex P^1 omnium | *fehlt* C primum | et primum P^3 8 quia | quod P^3 causarum | *fehlt* P^3 quaedam | quantum P^3 9 Causae . . . accidens | *fehlt* P^3 autem | uero C 10 causas | *fehlt* P^3 autem | uero C intelligentia | *fehlt* P^2, *doch am Rande von 2. Hand* intellectus *nachgetragen* 11 quarum | et quarum L; et quare (*Abkürzung*) P^3 deficiens est | est deficiens P^1; est *fehlt* P^3 11—12 est de se | de se est P^3 12 Intelligentia | cum intelligentia C; intelligentiam P^2 enim | eī L (enim L, *getilgt* L^a); *fehlt* P^3 13 ei oportet | *umgestellt* $C\,P^2\,P^3$ quia | quod P^3 ipsa est principium | est *fehlt* P^1; oportet ad hoc (h *in* hoc *undeutlich*) quod P^3 14 uniuersale | *fehlt* L, *von* L^a *am Rande nachgetragen* quod | in se quantum C; quod ei est primum P^3 hanc | habent P^2. — *Hier setzt A wieder ein* (*s. zu 3, 14*) non | si P^2 est | *von* L^a *am Rande beigefügt* materia subiecta | *umgestellt* L 16 carpentaria | carpentatoria $P^1\,P^2$; carpentoria A; carpentar̄ P^3 hanc uel ad illam domum | domum hanc uel P^3; ad *fehlt auch in* $P^1\,P^2$ est determinata | *umgestellt* C 17 de | per P^2 ligna | lignum P^1 et | uel P^3 ad illam | istam P^3; ad *fehlt auch in* C domum | *fehlt* $P^1\,A\,P^2$ 18 licet | si C ipsa | substantia cum C; *fehlt* $P^1\,A$ actualis | accidentalis C; *Abkürzung unklar* P^3 19 actiua | actua P^1 ad operationem | *fehlt* L, *von* L^a *am Rande nachgetragen* tamen | *fehlt* P^3 quoad | uel $P^1\,A\,P^2\,P^3$; per C 20—21 in materia . . . principium | *fehlt* P^2 21 hoc | *fehlt* P^3 ipsa | ipsum $P^1\,A$; ipsam $P^2\,P^3$ determinatum | *fehlt* L, *von* L^a *am Rande nachgetragen* tamen | inde A 22 materiale | naturale P^3 (*Verwechslung der Kompendien* nale *und* male, *mit übergeschriebenem* w) et | est P^3 23 licet | *fehlt* P^3 natura | nostra, *am Rande in* natura *korrigiert* P^2 24 sint | sunt P^3 utrumque | utraque C tamen | autem P^3 eorum | earum C 24—25 principium incompletum | *umgestellt* $P^1\,A$ 25 ergo | sic ergo C incompletum | completum C antecedat | praecedat L, *von* L^a *korrigiert* completum | incompletum C 26 supra | ita L, *von* L^a *am Rande korrigiert* istas | illas $P^1\,A$; naturam P^3 incompletas | esse incompletas P^3 esse unam causam completam | causam unam completam esse L; causam *fehlt* P^2; essentiam (eām) unam esse completam P^3 28 actualis | causa actualis P^3 28—30 intelligentia . . . determinata | *fehlt* P^1 29 simul et | et est P^3 natura | materia A; naturalis P^3 actualis | habet actualitatem C 30 non | *fehlt* P^3 31 quod intendimus | quod dictum est et quod intendimus P^3 scilicet | *fehlt* P^2 cum sint duae | quod duae sunt P^3 32 causae per se | per se

causae P^1 *A*; per se *in L von* L^a *nachgetragen* incompleta | completa *L, korr. von* L^a quod | et P^1A supra | super *L* P^2 P^3 33 utramque | utrumque (*Abkürzung*) *A* esse | *fehlt* P^2 unicam causam | unam causam unicam C; unicam tamen P^2 quae | quod P^3 omnino | *fehlt* P^3.

Pag. 7. 1 si | sicut *A* causam primam | *umgestellt L* 2 necesse est unicam esse | necesse est esse unicam P^2; esse et unicam necesse est P^3 3 prima | primum P^3 rerum | *von* L^a *am Rande nachgetragen* definitione | definitione prima et *C* 5 Philosophiae primae | *umgestellt* P^1AP^2 6 haberi | *fehlt* P^3 modum | *fehlt L, von* L^a *am Rande nachgetragen*; mundum P^3 Substantia | scilicet substantia P^2, *was wohl auch* Sſb' *in* P^3 *bedeuten soll* 9 definitio | *fehlt* P^2 substantiae | substantia P^2 sicut | sicut enim P^1 *A*; ut C 10 enim | *fehlt* P^1 esse est | est esse *L*; est *fehlt* P^3 a | in *L, von* L^a *korrigiert in* a uel | in *L, von* L^a *verändert in* et; et a *C*; in P^2; et P^3 10—11 et ideo | et ita *L*; et inde P^1A; non *C* (*wohl entstanden durch Verwechslung von* nō = non *und* iō = ideo) 11 definitionem | definitionem accidentis P^3 explicantem | explicitam *C*; explicantis P^3 inchoari | *fehlt* P^2 12 uel | in *L, von* L^a *in* et *verändert*; in *C* P^2 P^3 de | in *L* 13 definitione | definitionibus P^1A est | *fehlt* P^2 de | *fehlt* P^3 14 dicente | cante P^3; *darüber von Hand des XVII. Jahrhunderts* explicante non | quod *C* enim | est enim P^3 dicens | deus P^3, *korrigiert von Hand des XVII. Jahrhunderts* 15 differentia | differentiis *C* consistit | *fehlt L, von* L^a *am Rande nachgetragen;* constat consistit *C* 16 est essentia | essentia *fehlt L, von* L^a *am Rande nachgetragen*; eēnte est essentia P^1; accidens est essentia *C*; est essentia *fehlt* P^3 (*doch siehe sogleich zu* uel) uel | ſb'al' P^3, *was indes vielleicht nicht* substantialis *heißt, sondern in* substantia uel *aufzulösen ist, so daß* P^3 *vorhin nur* substantia *für* essentia *läse und* est *hinter* uniuersale *setzte* (*s. sogleich*) uniuersale | uniuersale est P^3 autem | *fehlt C* 17 quarto | quodam P^1 dicendi | addi P^3, *von Hand des XVII. Jahrh. korrigiert in* accipiendi substantiam | substantia *C* Sic | si P^3, *korrigiert in* sic *von Hand des XVII. Jahrhunderts* 18 quod | *davor* quo modo P^3 est | *fehlt C* omnium rerum | *umgestellt* P^2 definitione | *darnach* est prima *C* 20 Cognitione | et cognitione (et *ausradiert*) *C*; et cognitio P^3 etiam prima est | est etiam prima *C*; et tempore P^2 est primum | et primum P^1; est principium P^3 22 differentiae | duae P^2 uerbi gratia | ut P^1AP^2 24 etiam | ir° P^2 hoc est quia | quia hoc est *A*; hoc est quod P^3 25 enim | ergo P^3 esse | illud esse P^1 actualis | accidentalis (accnl' *statt* actul') P^3 25—26 omnium aliorum | omnium rerum aliarum P^2; omnium rerum uel aliquorum P^3 26 quoddam | *nach* accidens *C*; quodam P^2; aliquod P^3 prius sit | *umgestellt* *C* P^2; principium sit P^3 quam | *fehlt* P^1 *A* P^2 aliqua | alia *A* 27 substantia (*das zweite*) | *fehlt* *C* P^2 P^3; *in L von* L^a *am Rande nachgetragen.*

Pag. 8. 1 prima est | *umgestellt* P^3 2 cognitione | prima cognitione *C* quo | hoc P^1 *A* quod | *fehlt C* 3 omnium | *fehlt C* et principa-

lem | *fehlt* P^3 substantiam esse | *umgestellt* CP^2 4 ipsa | ipsum LP^1AP^2P sit | est P^3 sui | sua P^1A; uera C 5 essentia | *darnach* L: quod est prima causa sancta (ſcā, *vielleicht verschrieben für* ſbā = substantia) est, *was durch darüber gesetztes* va ... cat *als ausfallend bezeichnet ist* 7 alia | *in L von* L^a *am Rande nachgetragen*; omnia P^3 8 Hoc | Haec P^3 manifestari potest | patet C beati | *fehlt* P^1AC 9 in II. super Genes. ad litteram | in II. gen. P^1, *wo* ad litteram *nach* dicentis; super gen. C; super gen. ad litteram P^2; in II. gen. ad litteram P^3A non | uera A dicitur | *fehlt* P^1A 10 dicitur (*nach* sicut) | *fehlt* CP^2P^3 dicitur enim agnus | agnus enim dicitur P^3; dicitur ... et non proprie *fehlt* P^1A agnus | *von* L^a *am Rande* translatiue | translatum C 11 lux ... proprie | *fehlt* P^3 autem | quod P^1A translatiue | translatum C 12 etiam | et P^3 potest | oportet P^3 natura | nam (nā *für* $\overset{a}{n}$) 13 secundum | Sed (Sȝ) P^3 14 et | sed P^3 maxime | et maxime L; maximum P^1A diuinum | dominium (*Abkürzung unklar*) A 15 istis | his P^3 sensibilibus | sensibus P^3 apparentibus | apparet CP^3 maxime | maximum P^1A est | *fehlt* CP^2 nobile | notabile P^3 hoc | *fehlt* P^1A 16 sunt | est P^3 17 conspiciuntur | aspiciuntur P^1A 18 scilicet quod ipsa | secundum quod ipsa P^1A; *fehlt* C per | *fehlt* C 19 subsequentes | sequentes P^3 enarrantur | enarramus P^1A 21—22 in essentia | *von* L^a *am R.* 23 Lucis | *fehlt* P^3 et | *fehlt* P^3 24 lucidi sunt | *umgestellt* P^1C differentiae propriae | *umgestellt* P^2 25 Ex quo sequitur | sequitur ex quo C elementorum faecem esse | faecem elementorum esse C; esse faecem elementorum P^2. — *Mit den Buchstaben* ele *bricht A ab*; *die Handschrift setzt wieder ein p. 15, 1* est calor *(Ausfall eines Doppelblattes)* 27 substantia prima | *umgestellt* P^1 28 autem | enim LCP^2P^3 influens | et fluens P^3 lux | lux influens P^3 29 ipsa | et ipsa L; ipsa ... essentia *fehlt* P^1 erit | est P^3 per | *von* L^a *über der Linie; fehlt in* P^1C participationem | participatione P^1C 30 dicta | dictam P^3 influentiam | influentia P^1 alio | aliquo L; ipso C.

Pag. 9. 1 Quod | Quia C influens in aliam | in aliam influens C 2 per hoc | *in L von* L^a *am Rande nachgetragen; fehlt* CP^2P^3 quia | quod P^1CP^3 2—3 priuatum est | priuatur L 3 a | *fehlt* P^2 de luce habet | habet de luce P^2 4 de | et de C influentiae | influere C quod | *fehlt* P^3 5 per inductionem | *in L von* L^a *am Rande* Per | *über der Zeile* L; uel per P^2 idem | et dum P^3 6 quae | quod P^3 propositionibus | *Abkürzung unklar, vielleicht* probationibus P^3 dicentur | dicuntur C; dicetur P^2P^3 7 enim proprietates | autem proprietates C; proprietates enim P^2; enim proprietas P^3 sunt | est P^3 sunt ... multiplicatio | multiplicatio sunt et sui simplicitas C sui | *fehlt* P^2 7—11 quod autem ... multiplicatio | *fehlt* P^3 8 est huiusmodi | *umgestellt* P^1P^2 diffusiuum | diffinitiuum P^2 est | *fehlt* P^1 10 sint | sunt P^1 13 sicut | ut C est | *fehlt* L per participationem | participatione C lucidi | *nach* differentiae P^1 15 Multiplicatio autem est | est *fehlt* P^1; multiplicatur autem C; autem est *fehlt* P^2; multiplicatio non est P^3

16 enim | autem P^3 luminis est | *umgestellt* C deriuationem | et deriuationem P^1 17 proprietatem | proprietates P^3 18 enim | *fehlt* C luminis | *dahinter in* L: hoc (*lies* per hoc) manifestatur quod participatio lucis in aliis et participatio esse diuini est (est *korr. aus* et) per effectum et proprietates lucis; *darüber (von* L^a) va . . . cat forte 20 diuini | diuinum P^1 C P^3 22 nobilior | nocōr P^3 ipsa | *von* L^a *am Rande* 25 Vnumquodque | *darnach* enim C corporum est | est corporis est C 27 substantiam primam | *umgestellt* P^1 C 27—28 nunc ostenditur | ostendetur (!) nunc C 30 Cuius | *fehlt* P^3 est (*vor* quod) | *fehlt* P^2 31 est | *fehlt* C 32 enim | etiam P^1 P^3; *fehlt* P^2 33 in | *fehlt* P^1 33—34 propositionibus sequentibus tribus | tribus propositionibus P^1; propositionibus sequentibus C; propositionibus tribus P^2; propositionibus tribus sequentibus P^3.

Pag. 10. 1 luce | *korrigiert aus* lucis P^1 ipsa | illa P^3 2 uero | *in* L *von* L^a *über der Zeile*; non P^3 attenditur | causatur C; intenditur P^3 secundum | per C; sed P^3 appropinquationem | propinquationem P^3 3 esse | *fehlt* C 4 per hoc | *fehlt* P^2 posset | possit P^1; potest P^2 quod | quia C dicetur | dicitur P^1 C 7 magis | *fehlt* C quam | quod P^3 etc. | dicitur nobilior ipsa P^1 manifesta | manifestum P^1 est | etiam est P^2 7—8 per inductionem | *in* L *von* L^a *am Rande* 8 cum | si C comparantur | *so korr. aus* comparentur P^1; comparentur C aqua . . . habet | et magis enim habet aqua P^2 10 aqua | a^{qua} *korrigiert aus* a^a (= alia)L et | *fehlt* P^3 10—11 et ignis quam aer et [corpus] quintum magis quam o[mnia] alia | *von* L^a *am Rande nachgetragen. Die hier eingeklammerten Buchstaben sind durch einen aufgeklebten Falz verdeckt, aber gegen das durchscheinende Licht noch gut zu lesen* 11 et (*vor* propter) | *fehlt* L C P^2 hoc | *darnach* manifestum est quod P^2 12 et | *fehlt* C inter ipsa | *fehlt* P^3 Hoc | *davor* P^3: item ipsa aqua magis habet de luce in una parte magis habent (!) de luce quam in alia, et (*darüber* ut) aqua in parte inferiori (!) magis quam in parte in inferiori. *Die Worte sind, teilweise in doppelter Wiederholung, aus Z. 13—15 genommen* partibus | perfectibus P^2 13 considerando | conſid'and' P^3 manifestum est | *umgestellt* P^3 enim | *von* L^a *am Rande nachgetragen*; *fehlt* P^3 in | ī̄n (= inde) P^1 14 habet | habent P^3 luce | laice P^1 aqua | in aqua P^2 15 superiori | inferiori P^1 in | *fehlt* P^1 P^2 inferiori | superiori P^1 quantum | et quantum P^3 15—16 nobilius se ipso | nobilior se ipsa L P^1 C P^2 P^3. *Meine Vermutung ist nur ein Notbehelf. Vermutlich liegt das Verderbnis tiefer. Vielleicht ist der ganze Nachsatz zu* quod enim in una parte magis habet de luce quam in alia *ausgefallen. Daß* quod *im Sinne von* quia *zu nehmen und zu* nobilior se ipsa *aus dem Zusammenhange (vgl. Z. 6)* substantia *zu ergänzen sei, geht schwerlich an* 16 etiam | *von* L^a *am Rande* subsequentem | sequentem P^3 17 quia | quod P^3 eorum | *fehlt* P^3 18 autem | uero C unoquoque | omnibus C attenditur | attendere P^3 19 illud | hoc P^3 est in ipso | in ipso est C; in ipso *fehlt* P^1 optimum | nobilissimum P^3 perfectum | *darnach in* L: et dico quod lux est perfectio om-

nium eorum quae sunt ut sunt partes uniuersi est lux nobilitas autem in unoquoque attenditur quantum ad illud quod est in ipso optimum et perfectum, *durch darübergesetztes* va . . . cat *als Dittographie (aus Z. 20—21 und 17—19) bezeichnet* 20 Et | *in* P^1 *am Rande* omnium eorum | *umgestellt* C 22 sicut | ut C elementa | elementata P^3 dupliciter possunt | *umgestellt* P^2 23 entia | eencia L, essentia C sunt | et C transmutabilia | transmutatiua P^3 23—25 et sic . . . inuicem | *zweimal, das erste mal durch* vacat *als Dittographie bezeichnet* L 23—24 perfectio eorum | *umgestellt* P^1 24 eorum | earum C 25 sunt | sicut P^3 26 influentiam recipit | *umgestellt* CP^3 altera | alia CP^2; ita P^3 sic | sicut P^3 26—27 est eorum | earum (!) est C; est *fehlt* P^3 27 et | in P^3 unum est | sunt unum C forma | materia C et alterum | reliquum CP^3 28 materia | forma C unum | et unum P^3 reliquum | aliud P^3 30 hac | hoc P^3 primorum corporum | corporum priorum $P^1 P^3$; primorum compositorum C 32 est (*vor* quod) | *fehlt* P^3 est ultimum | *umgestellt* P^2 continentis | corporis continentis P^2 33 caeli est ultimum | est ultimum caeli C 34 determinatur | terminatur P^1 unicuique | uterque uel utrique C.

Pag. 11. 1 est | *fehlt* P^3 palo | pilo P^1, polo P^2 2 scilicet | sicut P^3 3 mutat (*vor* partem) | mutant P^3 4 quam | aquam L determinabatur | terminabitur P^1 C; terminatur P^2 ei | eius P^1 locus | fehlt C unde | unde dicitur C 5 locus est | *umgestellt* P^2; est *fehlt* P^3 6 lucis | lucis *korr. aus* locis P^1 enim | autem P^1 7 est | *fehlt* P^3 conseruans | seruans L, *korrigirt von* L^a cum sit | *in* L *von* L^a *unter der Zeile nachgetragen* est | *fehlt* P^1 8 quoniam | quem P^3 habet | *fehlt* C 9 debetur | *fehlt* C 9—10 sicut . . . extensio | *fehlt* P^3 10 terrae | terra P^3 aquae | aqua P^3 11 quia . . . iterum | *fehlt* P^3 quam | magis quam P^1 aëri | *fehlt* P^1; aëri multiplici C et | in P^3 12 quam | magis quam P^1 omnibus aliis | *umgestellt* C subtilius | simplicius $P^1 P^3$. *In* L *steht* simplicius *(mit Ausnahme des anlautenden* s*) in Rasur; also wohl* simplicius *korr. aus* subtilius multiplici | ml'iplicitati (*also* multiplici *korr. aus* multiplicitati) L 13 habet se | habet sed P^2; se habet P^3 hoc habet | *umgestellt* L 14 lux | scilicet lux L corporea | corporis C; corpora P^2. *In* L *steht der letzte Teil des Wortes anscheinend in Rasur* (corporea *korr. aus* corporis?) est | *fehlt* CP^3 inter | et inter P^3 15 corpora | corporea P^3 16 extensio | contentio P^1 maxima | magna P^2 sic | sicut P^3 17 et | fehlt P^1 per | quoad L, *von* L^a *über der Zeile korr.* lucis | loci C 18 autem | aut (ā) L; *fehlt* CP^2P^3 est | *fehlt* P^3 sed | sed est P^2 autem | enim P^1 *(am Rande)* 19 ei per | *fehlt* P^1 influentiam | naturam influentiae C alia | alia *korr. aus* aliam L 21 Et sic | *umgestellt* P^2 21—22 Et . . . lucis | *fehlt* P^1 22 similiter | ita C aliis | etiam P^2 per | *über der Zeile* P^1 eiusdem | in P^3 23 et | *fehlt* P^1; est P^3 sit | sicut P^1; est sicut P^3 24 hoc | et hoc C; sed hoc P^3 hoc . . . naturam | *in* L *von* L^a *am Rande* hic appellatur | hic uocatur P^2;

appellatur hic P^3 conseruans extrinsecum | *umgestellt* P^1; conseruans extrinsecus P^3 26 in | *in L von* L^a *über der Zeile* uiuente | uiuante P^3 28 non . . . omnibus | *fehlt* P^2 28—29 in omnibus operatur | operatur in omnibus P^1 29 defectus est | *umgestellt* P^3 ex | a P^3 30 Manifestatae | Manifestae P^3 prius proprietates lucis | prius lucis proprietates $P^1 P^2$; lucis proprietates prius P^3 apparentes | *in L von* L^a *am Rande* 31 nunc | hic P^3 dicentur *(das Futurum geschützt durch 33* ponentur) | dicuntur LP^1P^2; determinatur (!) P^3 proprietates lucis | *umgestellt* P^3 occultiores | accidentes P^1 sensibilibus | sensibus P^3 32 quas | quod sic P^1; quam C solum | saltem *CL*, *in L von* L^a *in* solum *korr.* praedicta | praeterita *L* etiam | quae CP^2 (etiam *in L in Rasur*) 33 ponentur | ponantur P^1; ponuntur P^3 34 autem | *fehlt C* sensibilibus | *Abkürzung unklar, wohl* sensibus P^3 quod | quos P^2 35 in | *fehlt L* manifestatio | intentio P^3.

Pag. 12. 1 in II. | in principio P^1; *fehlt C* 2 uiui | uiuentis uel uiui (*Doppellesart*) *C* 3 naturam | *in L von* L^a *am Rande, mit Verweisungszeichen hinter* per quare | quia P^3 4 lucis | locus P^1 5 Sed | Sic P^3 est locus | *umgestellt* P^3 dubitationis | *fehlt* P^3 enim | quod *C* 6 supponere | supponat *C* sit | est P^3 7 inferioribus | inferioribus causatis *C*; inferioribus causae P^2; inferioribus esse (*die Abkürzungen für* esse *und* causae, ee *und* ce, *sind oft schwer zu unterscheiden*) P^3. *In L ist* causae *von* L^a *durch untergesetzte Punkte getilgt* 7 impossibile . . . causari | *fehlt* $C P^2 P^3$; *in L von* L^a (*unter Tilgung des falschen* causae; *s. oben*) *am Rande nachgetragen* autem | causa P^1 cum | tamen P^2 8 incorporea | corporea P^2 descindatur | attendatur P^1; decindantur *C*; decindatur $P^2 P^3$ 9 uitam esse | *umgestellt* P^1 esse (*nach* ipsam) | *in L von* L^a *übergeschrieben* 10 dici posset orbem primum esse causam | posset orbem primum dici esse causam *C*; dici posset orbem primum causam esse P^3 posset | possint P^2 11 omnis | et omnis P^1 quam | quod P^3 12 diffundit | diffunditur P^3 13 deferens | defectus P^1 uirtutem diuinam | *umgestellt* P^1 propter | per P^3 quam | quod P^1 14 sic | *in L durch untergesetzte Punkte getilgt* dicimus | dicitur P^1 15 scimus hanc | *umgestellt* $P^2 P^3$ esse | *fehlt* P^1 Aristotelis | at (= autem) P^3 haec sunt | *umgestellt* P^2 uerba | uerba Aristotelis P^2 16 loquitur | loca P^3 generatione | grande P^3 17 putrefactione | putrefactionibus P^1 dicens | dicit $L P^1 P^2 P^3$ Animalia ergo generantur | ergo generantur animalia *C* 18 aquae | aqua P^3 et | *fehlt* $CP^2 P^3$ 19 pars | *fehlt C* ita | et ita P^2; istae P^3 *(Wegen der Ausscheidung von* ita sunt arbores *vgl. S. 12 Anm. 3)* et | quod *C*, *fehlt* P^3.

Pag. 13. 1 aliquo | alio *C*; lato P^3 modo | *in L von* L^a *am Rande* istae res | *umgestellt L* sunt plenae | *umgestellt L* uirtute | uirtutes *C* 2 sustentantur | substatamus P^2 3 ea | eo P^3 4 calefiunt | caleficiūt *L*; calefaciunt $P^1P^2P^3$ spumae | spintie P^2 5 orbe | ore P^2 qui | quia LP^3 uitae omnis | *umgestellt* $C P^2$; uitae | *fehlt* P^3 6 secundum Aristotelem | *fehlt* P^3 hoc | *fehlt C* habeat | habet P^3 per | secundum P^3 7 ori-

ginaliter | originalem P^2 consonat | concordat P^3 illud | aliud P^3 8 beatus | *fehlt* P^1; bo⁹ (= Boethius) P^3 earum rerum | eorum P^3 9 uisibiliterque | uiuificanturque C; inuisibiliterque CP^3; uisibiliter P^2 semina | scientia P^1; *fehlt* P^2; ferā P^3 10 huius | huius *korr. aus* eius P^1 originaliter eis | *umgestellt* L 11 igitur | *in* L *von* L^a *am Rande* dictis | praedictis L 11—16 qualiter . . . praedictis | *in* L *von* L^a *am Rande. Der Anfang jeder Zeile dieser Randnotiz ist durch einen der Seite aufgeklebten Falz verdeckt; doch ist gegen das Licht alles zu entziffern* 11 luci potest | potest dici luci P^3 12 opinionem Aristotelis | opom aut (= operationem autem) P^3 13 etiam | enim C apparet | patet P^1; uidetur P^2 est enim | *umgestellt* P^3 14 entis diffusiui | diffō difı'ti P^1; entis uiuentis diffusi in C; entis diffusū P^2 sui | suum L esse | *Abkürzung unklar, etwa* or (c) P^3 aliud | alio P^3 est | et C; *fehlt* P^2 14—15 lux est | *umgestellt* P^3 15 uel | et L sicut | sic C 16 lux corporea | *umgestellt* L siue incorporea | *fehlt* P^3 enim | causa P^1 17 est | haec P^2 aliud | aliquid L 18 uiuificando | uiui,cādo (fi) L, uiuificado P^2 18—20 conuenit . . . uiuificando | *fehlt* P^3 21 naturam disponit | disponit materiam (*Verwechslung von* n (ā) = naturam *und* m (ā) = materiam) P^1 ad | et P^3 quod | ut CP^2; quia P^3 22 ferrum disponit | *umgestellt* C quod | ut C 23 suscipiat | *vor 22* impressionem CP^3 in XVI. | in XV⁰ li⁰ L determinatur | dicitur CP^2 24 iterum | *fehlt* P^3 in XVII. | *so in* L *von* L^a *aus* in VII. *korrigiert* dicitur | *darnach* P^3 de animalibus 25 nisi | quin P^1 calefiunt | calefaciunt $L P^1 P^2 P^3$ 26 subiungit | ſb'm (= substantiam) igitur P^3 digerit | dirigit P^1 et | *fehlt* C.

Pag. 14. 1 et (*vor* distinguit) | *in* L *von* L^a *über der Zeile* corpora | *fehlt* C 2 conceptio | contento LP^3; concepto P^1 3 principium | principii (*am Rande*) P^1 principii animati | *fehlt* P^1 calore | calor P^2 4 est | et P^2 5 Sed | Secundum (*Abkürzung*) P^1 semper sit | sit semper $L P^2$ (semper *von* L^a *über der Zeile hinzugefügt*) coniunctum | conuictum P^2 6 semper | *fehlt* P^1; *in* L *von* L^a *über der Zeile* 7 hoc | *in* L *von* L^a *am Rande* in | *fehlt* P^2 sequente | sequenti P^1; subsequente P^3 8 primum principium | *umgestellt* P^2 9 inspexerimus | inspeximus P^3 dicemus | diceremus C 10 ipsa uirtus | *umgestellt* L 11 Principium | Primum P^3 sensitiuae | sensitiua P^3 autem | *fehlt* P^3 12 calor | est calor C 14 ostendetur | ostenditur CP^2P^3 lux | uirtus P^1 est principium cognitionis in ea | est principium cognitionis et uia L, cognitionis est in ea siue principium P^1; principium cognitionis est in ea P^2; cognitionis est principium in ea P^3 15 Cuius ratio | ratio cuius L; enim P^3 16 appello | uoco P^2 ea | *darnach* est P^3 17 propria est | *in* L propria *von* L^a *am Rande*; est propria P^2; est *fehlt* P^3 lucis | *in* L lucis *von* L^a *korrigiert aus* luci; luci $P^1 CP^3$ sicut | ut C 17—18 manifestum est in speculo materiali | in speculo materiali est manifestum P^3 18 materiali |

materialiter P^2 quod | quia $L\ P^1\ P^2\ P^3$ intentiones | intentionis P^3 suscipit | recipit P^3 19 tamen | *fehlt* P^2 cognoscit | agnoscit P^3 20 se | de se *L C* 21 supra | supra se *C* iudicet | uidelicet *C* possibile est | est *übergeschrieben* *L*; est possibile $P^1\ P^2$; est *fehlt* P^3 22 substantia | substantiam P^2; sensu P^3 simplici uiuente | simplicem uirtutem P^2 actiuae | actione P^3 23 quod | quam *C* 24 sicut | ut *C* manifestabitur | manifestatur *C* 25 autem | *am Rande nachgetragen* P^1; enim *C* conuenit | conueniunt *C*; commune (9e, *verwechselt mit* 9t) P^3 26 est | *fehlt* P^3 luce | lute P^1 potest | non potest P^1 28 et ideo | non P^3 29 principii | *fehlt* P^3 agentis (*so* P^3) | agnitionis *L*; cognitionis $P^1\ C\ P^2$. *Vgl. Z. 31—32:* et ideo indiget principio naturali agente. *Vielleicht ist indes aus der Lesart von L* agnitionis *ein* actionis *zu entnehmen* in | etiam P^3 ea | illa P^3 Quod | quia $L\ P^2$ 30 substantiae | $\overset{e}{\text{pe}}$ (*wohl für* $\overset{e}{\text{po}}$ = potentiae) P^3 sensitiuae | *Abkürzung in* P^3 *unklar* 31 simplex | simpliciter $P^1\ P^2\ P^3$ potentia | substantia *C* non actiua | *fehlt* P^3 et | *fehlt* P^3 32 naturali | naturaliter P^2 agente | non agente P^2.

Pag. 15. 1 est calor | *hier setzt A wieder ein* sicut | ut *C* in | *in L von* L^a *übergeschrieben; fehlt* $P^1\ A$ 2 et | *fehlt* $C P^2$ expositio | ex ipso P^3 sequentis | *dahinter A* hic ostenditur quod quanto lux purior et simplicior, tanto magis rerum species apparent in ea 3 quanto | quando P^2 est | *in L von* L^a *hier übergeschrieben; fehlt* $P^1 A C$; *nach Z. 4* simplicior P^3 4 magis in ea apparent | magis apparent in ea *C*; in ea magis apparent P^2 et | *in L von* L^a *über der Zeile* 5 potentia | substantia $L P^1 A C P^2\ P^3$. *Die Verbesserung ergab sich aus Z. 16* se extendit | *umgestellt C* 6 pluribus | a pluribus P^1 7 et | uel *C* 8 Prima pars | Sententia P^3 propositionis | propositionum $A\ P^2$; ex propositionibus P^3 ex | *fehlt hier* P^3 praecedentibus | praedictis *C* 9 manifesta | manifestata *L* luci debetur | *umgestellt C* cognoscitiua | cognitiua (*?, Abkürzung unklar*) *A* quanto | quanto igitur *C* 10 est | *hinter* purior *C*; *fehlt* $L\ P^1\ A\ P^3$. *Die Lesart von* P^2: quanto simplicior est et purior *dürfte das Richtige bieten, da sie genau dem Folgenden* (*Z. 11—12*): quanto magis politum est et tersum *entspricht, wo die Lesung durch die besten Handschriften* $L P^1$ *sicher gestellt ist* cognoscet | agnoscet P^3 rerum species | *umgestellt* P^1 *C* 11 apparebunt | apparebit *C* in ea . . . materiali | *in L von* L^a *am Rande nachgetragen* sicut | ut *C* politum | pomtamus (*undeutlich*) P^2 11—12 politum est et tersum | tersum et politum *C* 12 est | fehlt $A\ C P^2\ P^3$ magis | *fehlt A* in eo apparent | apparent in eo *C*; in eo *fehlt* P^2; in eo apparebant P^3 13 manifesta | manifestata *L* sequentem | subsequentem *C* 14 propter hoc | propterea P^2; propter sed P^3 est introducta | *umgestellt C* in parte ista | hic *C* 15 quod | *fehlt A* est | *fehlt* P^2 15—16 pluribus rebus . . . simplicius est | *fehlt C* 15 rebus | modis rebus P^2; *fehlt* P^3 15—16 pluribus inuenitur | L^a *fügt am R.* rebus *hinzu* 16 quanto | et quanto $L P^2 P^3$ eius | sua P^3 19 est | *fehlt* $P^1 A C P^3$ pluribus rebus indigetur | etc *C*;

rebus *in L von* L^a *am Rande* scripta est etiam | etiam *in L über der Zeile*; est scripta P^1; etiam scriptum est *A*; scripta est CP^2; est ita scripta P^3 in V. | V. *fehlt* P^2 19—20 Philosophiae primae | *umgestellt* AP^2; physicae primae P^3 20 ubi | ut P^3 dicit | dat P^1 distinctionem | definitionem P^3 elementi | elementis P^2 21 hic est | est P^2; hoc P^3 hic . . . elementi | *fehlt C* sicut | ut *C* sicut ipse dicit | *in L von* L^a *am Rande* 22 Eius | huius *L*; ex eius *A* manifestatio | manifesta P^2 est | *darnach* ut ipse dicit *C* quia | quod C est simplicius | *umgestellt* P^1A; est *fehlt* CP^2P^3 tanto | *in L von* L^a *am Rande; fehlt* CP^2P^3 23 potentia eius magis | magis potentia eius P^1A; magis *in L von* L^a *am Rande* est unita | est *fehlt* LCP^2P^3; *umgestellt* P^3 ideo | in deo P^3 magis | *in* P^2 *undeutlich* infinita | finita P^3 potentiam | potentia P^3 24 dependent | descendunt P^3 25 pluribus rebus | *umgestellt* P^1A; in pluribus rebus P^3 pluribus (*vor* inuenitur) | pluribus rebus *C* sicut | ut C 26 in principiato | et principiatio P^3 uel | et P^3 etiam | autem est *L* 27 est in principiis | *von* L^a *am R.* comparationem | *so korr. aus* comparationes P^1 28 sunt (*hinter* minora) | *fehlt* P^2P^3 sunt (*hinter* maiora) | *fehlt* P^3.

Pag. 16. 1 comparatione | compositione (ɔpoe *statt* ɔpoe) *A* centri | centrum P^3 2 punctus simplicior | *umgestellt* P^2 3 siue | sine *A*; uel *C* centro | termino *C* ab | sub P^2 4 ducuntur | dnr (= dicuntur) *A*; ducimus P^2 *Darnach A* hic ostendit quod uirtus (*lies* uirtuti) cognoscendi lux maxime conueniens est 5 omnia | omnem P^2 apprehensioni | secundum apprehensionem P^1CA; apprehensionem P^2 est | *fehlt* P^3 7 Quod est | Notandum *C* quia | quod CP^3 maxima | maxime *C* est | *fehlt* LCP^2 in coniunctione | *fehlt* P^3 8 cum | est (*Verwechslung von* e *und* c) P^3 conuenienti | conueniente P^1 cognitionis | cogn̄ P^3 uel | et P^3 9 cognoscitiua | cogni^{ua} *A*; cognitā P^1 10 agentium | agnitiuum P^1A 11 primum | principium CP^3 perfectum | perfectiuum P^3 et | *fehlt* P^2 ipsius | illius P^3 inest | est P^1A 12 aliis | alius P^1A; aliis sunt P^3 sicut | ut *C* est | *von* L^a *über der Zeile* 13 et sustentans | et substententans P^2; insustentans P^3 producens | perducens P^3 sicut | sicut patet *C* 14 XVII. | XII. P^3 dicitur | *fehlt C* 15 Hoc etiam | et hoc P^3 16 sicut | ut *C* tactus | et actus P^2 ad | at̄ (= autem) P^3 uisum . . . omnes | *fehlt* P^3 sensus | *fehlt* CP^2P^3 17—19 de actione . . . maxime habet | *fehlt* P^3 *(Homöoteleuton)* 17 cognoscitiuus | cogni^{tus} *A*; uirtus cognoscitiua P^2 18 rerum differentias nobis | nobis differentias rerum *C*, rerum distantias nobis P^2 19 autem | *fehlt* P^1AC operatione | actione LP^1, *in L von* L^a *am Rande korr. in* operatione minus | unam P^3 22 caecique | caeci *C*; et caeci P^3 maesta | nesciam LP^3, *in L von* L^a *korrigiert in* maestam (ne^{m}friam); lugubrem *C*; nesciant P^2 lugubremque | *fehlt C*; lugubrem P^2 23 agunt | ducunt *L*, *wozu* L^a *hinzufügt* uel agunt operatio | operationis P^2 fit | *in L von* L^a *am Rande; fehlt* P^2; maxime P^3 24 maxime enim est | est maxime enim L^a (est *über der Z.*);

maxime est enim $P^1 A P^2$; est omnis enim P^3 sensus alimenti | sensus animali *C*; alimentitus P^3 cuius | *fehlt* P^3 perficitur | perficere P^3 25 est | *fehlt C* sicut | ut *C* 26 est | *fehlt* $A P^2$ 27 uero | ergo *C*; *fehlt* P^2; non P^3 cognoscitiuae | cognoscendi P^1; cognoscenti $A P^2$; cognoscitium *C*; cognici P^3 lux | est lux *C*

Pag. 17. 1 conueniens est | *umgestellt* $C P^2$ uero | enim *L C*; autem *A*; *fehlt* P^3 2 appetitui | appetitu P^1 calor | *alles Folgende bis p. 37, 31* simile postea *(inclus.) fehlt in A* 3—5: *In den Handschriften sind die Worte 4—5:* Huius expositio . . . prioribus se *noch an die Erläuterungen zu Prop. XII gehängt, mit denen sie in keiner Weise dem Gedanken nach zusammenhangen, während der durch diese Worte ganz zutreffend begründete Satz:* Quod est primum omnium, simplicissimum est *erst nachfolgt und mit Prop. XIII verbunden ist. Die Verwirrung erklärt sich am einfachsten, wenn wir annehmen, daß im Archetypus zuerst die Sätze für sich in fortlaufender Reihe standen und dann die Erläuterungen (ohne die Sätze) folgten, wenn nicht etwa in der bei mittelalterlichen Kommentaren gewöhnlichen Weise die Begründungen (in kleinerer Schrift) um die (in größerer Schrift) in der Mitte oder zur Seite stehenden Sätze geschrieben waren* 3 Quod | *darnach* autem, *durch darunter stehende Punkte getilgt L* principium | primum P^3 4 Huius expositio est | ex potentia huius *C* quia | quod *C* quodlibet | quodlꝫ ē *L*; quia *C*; quod est P^2 5 se | *fehlt* P^3 6 est | *fehlt C* simplex est | est *fehlt C*; *umgestellt* P^2 ideo | *von mir vermutet;* in eo (ĩeo *statt* io) $L P^1 C P^2$; eo P^3 7—8 omnipotentia . . . Quod·| *von* L^a *am Rande* 7 substantiae | potentiae P^3 8 Quod | Quia P^1 actus est | *umgestellt C* est (*nach* simplicissimum) | *von* L^a *üb. d. Z.; fehlt* P^2 10 separabilis est | est *fehlt* $L P^1 P^2$; *umgestellt* P^3 uero | *fehlt* $C P^2$ 11 separari est (*in L* est *üb. d. Z.*) impossibile | impossibile est separari P^1 *C* 12 primam causam esse | causam esse primam *C*; causam primam esse $P^2 P^3$ 13 aliquod | aliquid P^3 principium | primum P^3 idem | id P^3 ostenditur | *Abkürzung unklar* P^2 15 est (*vor* causa) | *fehlt* P^3 potentiae | pᵃ (= potentia) P^3 16 sicut | ut *C* 17 et VIII. | L^a *am Rande; fehlt* $C P^2 P^3$ corporalis | corporis 18 est unita | *umgestellt L; fehlt* P^3 19 plus | magis P^3 quam | quam ipsa *C* 20 Libro | II. P^3 est | *fehlt C* 21 ipsum | ipsa *C* est | *fehlt L, von* L^a *hinter* simplex *über der Z. nachgetragen* simplicissimum | simplicissima *C* sed | secundum *C* 22 potentiae infinitae | *umgestellt* P^1 *C*; potentia infinite P^3 sicut | ut *C* ostenditur | dicitur $L P^3$

Pag. 18. 1 ergo | *fehlt C* et | *fehlt C* quia | quod *C* 2 motum | non motum P^2 et | *fehlt C* aeternum | quantum P^3 4 quod | quia P^3 enim omnino actus | enim actus omnino *C*; omnino enim actus P^3 est | et $C P^2$; *fehlt* P^3 potentiae | potentia *C* est infinitae | *umgestellt* P^1; est *fehlt* P^3 quia | et *C* 5 eius | est *C* in se est omnino | omnino est in se *C* completum | ꝯpletū (*für* ɔpletū) *C* 6 omnino est | *umgestellt* $C P^3$ sed ex actu | *fehlt* P^3 et | a P^3 7 compositum | est compositum $P^1 P^2$;

fehlt P^3 8—10 Illa . . . actus a potentia | *fehlt* P^3 9 est (*hinter* simplicissimum) | *fehlt* LCP^2 manifesta est | manifestatur C; manifestum est P^2 per | *in* P^1 *am Rande nachgetragen* 11 ab | *fehlt* C nequaquam | nunquam CP^3; non P^2 propter hoc | ideo P^2 actus | *fehlt* P^3 12 potentia uero non | prius non est P^3 de | *fehlt* C 13 Cuius | eius P^3 14 IX. | VIII° C Metaphysicae | nich' a pte (= nihil a parte) P^3 enim | *fehlt* P^3 quod | *fehlt* C 15 prior est simpliciter | simpliciter *von* L^a *nachgetragen;* simpliciter prior est $P^1P^2P^3$ quam | *fehlt* P^1 16 enim prior | uero prior P^1P^2; *umgestellt* P^3 potentia | quam *(am Rande)* potentia L^a 17 eodem | eadem P^2 18 actu | in actu C in | *fehlt* P^3 generatione et tempore | genere et tempore C; et tempore et generatione P^3 19 tempore | in tempore P^3 quod | *in* L *von* L^a *über der Zeile* impossibile | implere L, *korrigiert von* L^a est | *fehlt* P^3 esse citharizantem | *umgestellt* P^3 20 non | *von* L^a *über d. Z.* dicit | ostendit P^2 hoc | *fehlt* C 22 impossibile | possibile P^2 23 esse | *fehlt* P^3 est | *fehlt* P^1CP^2 entis | habentis LP^1CP^2. *Die allein von* P^3 *richtig überlieferte Bestimmung des* esse *als* actus entis *auch sonst; z. B. Thomas Aqu. Quodlib. IX q. 2 a. 3:* Esse dicitur actus entis in quantum est ens unde quod | nomen quia quod LP^1CP^2 24 est | *fehlt* P^3 25 apparet | uidetur P^2 actus | *fehlt* C 25—26 omnino separabilis est | est *fehlt* LP^3; omnino est separabilis C; est omnino separabilis P^2 26 est impossibile | *umgestellt* C; est *fehlt* P^2; omnino est impossibile P^3 Et | *fehlt* P^3 27 potentia omnino | *umgestellt* P^1 non | *über d. Z.* P^1.

Pag. 19. 1 actus (*vor* uero) | *zweimal* P^1 est actus | *umgestellt* P^2 sicut | ut C 2 propositiones | rationes P^3 3—4 Actus . . . esse | *Der Satz ist in* P^3 *nicht (mit großer Schrift) als These geschrieben, sondern bildet hier (in kleiner Schrift) den Schluß des Beweises von Prop. XIV* 3 simpliciter | simplex C 5 aliquid | quis P^3 aeternum | *fehlt* P^3 5—6 est in potentia | in *fehlt* L; in potentia est C 6 possibile | posse P^2 est | *fehlt* P^3 ut | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; quod P^3 7 sit | est *korrigiert aus* potest L; sit *hinter* substantia *gestellt* C; est P^3 simplex | simpliciter P^3 8 ostendetur | ostendendum C; ostenditur P^2P^3 ipsum | *fehlt* LCP^2 8—9 sit substantia aeterna et semper in actu | sit substantia semper in actu et aeterna CP^2; sit et nī . . . (*Lücke*) in actu P^3 9 simpliciter | simplex CP^2 10 quam | *fehlt* P^1 substantia | potentia substantia P^3 11 simplex *von mir hinzugefügt* primum | prima P^1 omnino | omnis LP^1CP^3 12 ex | *fehlt* P^2 praecedentibus | sequentibus P^1 manifesta | manifestata C 13 Idem | Item C 13—14 Si aliquid est aeternum | n̈ adest . . . (*Lücke*) P^2 14 actio est | est *fehlt* P^3 substantia | *Abkürzung unklar (eher* fca = facta *als* fb'a = substantia) L 15 Cuius | enim P^3 expositio | ex potentia C; modi P^2 quia quod | quod quaedam P^2 16 ut | quod CP^3 17 in (*nach* est) | *von* L^a *üb. d. Z.*; et C; *fehlt* P^3 ut . . . potentia | *fehlt* P^3 ut et P^1 si est | sicut C in potentia | *fehlt* C; *vor* substantia P^1

17—18 possibile . . . potentia | *fehlt* C 18 si | non P^3 est | *korrigiert aus* enim L 19 ut | quod P^3 non sit | *umgestellt* P^2 quantum | *am Rande* L^a in actu | *fehlt* P^1 simile | similiter C est | *fehlt* LCP^2P^3 20 enim | *fehlt* CP^2P^3 quod | ut C 21 est (*das erste*) | sic est P^1; sit P^3
ω
propterea | prima (p.) L; quia C; item P^2; propter P^3 id quod | *von mir hinzugefügt* 22 de se non habet esse | non habet esse de se P^3 ab alio | aliquo L, *von* L^a *korrigiert;* ab illo P^1 23 et non-esse | L^a *am Rande* habebit | non haberet C 24 possibile | posse P^2 ens | *fehlt* P^2; *dahinter* deest C 25 Nulla | Vna C corporea | L^a *am Rande* cognoscitiua | cognoscentiua P^1 26 quia | quod P^2 esse simplicem | *umgestellt* C 27 simul | *fehlt* P^2 rei intentionem | *umgestellt* P^3 28 et successiue | *fehlt* P^3 esset | esse P^1 29 corporea | composita P^3 30 ideo | ita C aut | *fehlt* C; autem P^3 simul | *fehlt* P^1 essent | erant P^3 unius | unus P^3 31 plura iudicia | *umgestellt* P^1; plura (!) iudicio (!) P^3 cognoscentis | cognoscitiuae L; cognitis C deberetur | debere P^3.

Pag. 20. 1 aut | autem P^3 accipiendo | *korrigiert aus* recipiendo L 1—2 intentionis . . . corpori | *fehlt* P^3 2 Praeterea | propterea P^1; ideo P^2 3 autem | *von* L^a *korrigiert aus* et; *fehlt* P^3 cognoscente | cognoscitiua C 4 sicut | ut C erit | est P^2 6 autem | enim L; etiam P^3 huius | minoris L; *korrigiert von* L^a *in* huius; unius P^1; illius CP^2 6—7 ab Aristotele et ab Auicenna | ab Auicenna et ab Aristotele P^1; ab *vor* Auicenna *fehlt* CP^2P^3 8 Aristoteles | ab Aristotele P^3 enim | habetur P^3 reprobat | ubi reprobat P^3 9 esse | rem L, *korr.* L^a 10 sit | *fehlt* P^1 11 Quarum | quare P^3 anima | omnia CP^2P^3 magis | *fehlt* P^2 deberet dici | dici debeat C; debet dici P^2 12 quam | magis quam P^2 est (*nach* et) | cum ($\bar{c}$ = cum *statt* ē = est) P^3 intellectualis est | intellectiua est C; est intellectualis est P^2 13 unum | *fehlt* P^3 intelligentia (*das erste*) | intellecta C, anima intellectiua P^3 sicut intelligibilia | ut intelligentia C; *fehlt* P^3 14 unum (*nach* magis) | *fehlt* P^1 15 subsequentiam | consequentiam CP^2; subsequentias P^3 sicut | ut C 16 uero | ratio C; autem P^2; *fehlt* P^3 17 intellectiua | intelligentia L, *korr. von* L^a quia | et L, *korr. von* L^a; quare C; quod P^3 18 intelligeret (*das zweite*) | *von mir hinzugesetzt* sui . . . aliquid | *fehlt* C indiuisibile | *korrigiert aus* indiciale P^1 19 Si . . . indiuisibile | *fehlt* P^3 indiuisibile | diuisibile C indiuisibilia | intelligentie C; et diuisibilia P^3 in | et C magnitudine | mag° (= magnitudo) P^3 20 operatio | opinio ($\bar{o}po$ *statt* $o\bar{p}o$) P^3 esset | erit P^2; est P^3 finita | *korr. aus* infinita L. *Darnach:* si per aliquid diuisibile, indiuisibilia in magnitudine sunt infinita, quia nulla operatio intellectus esset infinita, *durch darüber gesetztes* vacat *als ausfallend bezeichnet* 21 diuisibile | indiuisibile C multotiens | ml'o$\bar{c}$ L, *am Rande von* L^a *korr.* idem intelligeret | *umgestellt* P^1 operatione | opinione P^3 22 eadem enim esset uirtus | eadem enim (enim *über d. Z.*) est uirtus L; est enim uirtus eadem C;

eadem enim uirtus est P^2; eadem est causa uirtus P^3 qualibet | eadem P^3 si | sed LP^2 23 in | ita P^3 23–24 cognosceret . . . totum | *fehlt* P^3 24 est | et C 25 sic | tunc C; si P^3 multae | nullae P^1 26 idem | eidem P^1; etiam idem C 27 impossibile est | *umgestellt* P^1CP^3.

Pag. 21. 1 ostenditur | *Abkürzung unklar, wohl* ostendit P^3 ab | *fehlt* P^3 suo | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* CP^2P^3 2 duae | duae rationes C nobis sunt | *umgestellt C*; nobis *fehlt* P^3 3 Prima | post P^3 esset | est C; esse P^3 4 et (*vor* omnis) | *fehlt* P^2 intellecta | ītll'cia (= intelligentia) P^3 esset | est C 5 hoc autem | quod P^3 est | *fehlt* P^2 quia | quod P^1; quoniam C forma | iter P^3 secundum | *fehlt* P^2P^3 6 intelligitur | intellectiua P^3 indiuisibilis | diuisibilis C; indiuisibile P^3 accipitur | accipiatur P^1P^2 et | *fehlt C* iterum | ita C 7 sunt | est P^3 intelligibilia | intelligentia P^3 simplicia | simplicissima P^1P^3 eis | ea CP^3 8 et partem | *fehlt* CP^1 istud | illud $P^1P^2P^3$, *wobei* P^2 *stellt*: falsum est illud et | *fehlt* P^2P^3 9 impossibile | possibile P^3 forma | *fehlt* P^3 intellecta | *fehlt* P^1P^3 intelligitur | intelligit C; intelligentia P^3. 10 ad | in L, ad L^a hoc | *fehlt* P^1 ducit | *korrigiert aus* inducit L; dicit P^1 11 intelligit | intelligibilis P^3 indiuisibile | diuisibile P^3 quia | quod P^1P^3 12 dum sit | cum sit C; desit P^3 essentialis magnitudinis | magnitudinis essentialis magnitudinis L; magnitudinis essentialis magnitudini P^1; essentialis magis P^3 nihil | nec P^2 13 ita esse | *umgestellt* P^1P^2; ita *fehlt* CP^3; *nach* esse *Lücke von sieben Buchstaben* P^3 ipsa | *fehlt* P^3 14 alia eius ratio est talis | alia est, cuius ratio talis est P^1; alia eius ratio talis est C; alia ratio est P^2; alia est eius recl's talis P^3 Formae | quia formae P^2; fore P^3 secundum | sed P^3 15 a quantitate | *fehlt* P^3 et | *fehlt* P^2 16 esse suo | *umgestellt C* extrinsecus | extrinsecus *korrigiert aus* extrinseco L; extrinseco P^3 sunt | in P^3 17 tempori | tempore P^1CP^2 hoc | *fehlt C* intelligente | intellectiua CP^3; intelligentiae P^2 18 ipsius | ipsum LP^1; ipsas P^3 existentiam | *fehlt* LP^1CP^3 ergo | genus C in ipsa | *fehlt* L 19 separatae | separandae P^1 non | nec CP^2P^3 diuidi possunt | *umgestellt* P^1 quare | quia P^3 20 subiectum | dubium P^1 habebit | habet C quare | quia P^3 21 uirtutem | *fehlt* P^3.

Pag. 22. 1 quia | quae P^2 simplex | simpliciter P^3 est | *fehlt* LP^3; *nach* impermixta *gestellt C* 2 est | *fehlt C*; esse P^3 3 nullam | naturam C; nullum P^2 substantiam | subiectum P^2 3–4 corpus esse | *umgestellt* P^1 4 cuius modi | *zu* cuius L *fügt* L^a *am Rande hinzu* modi; cuius C; et cuiusmodi P^3 oportet | debet C 5 ista | alia C 6 Substantia quia | scilicet quod P^3 simplex est | *umgestellt L*; est *fehlt* CP^1P^3; P^3 *hat* simpliciter *statt* simplex et impermixta | *fehlt* P^1C etc. | *fehlt* LP^3 7 De anima | *in L von* L^a *am R.*; *fehlt* P^3 8 Anaxagorae | Anaxagoris L qui | quod P^1 9 impassibilem | impossibilem P^3 impermixtum | non mixtum C quatenus (*die Handschriften* quatinus) | *fehlt* CP^3 (*in* P^3 *Lücke*) scilicet | si P^1; *fehlt C*; sed P^3 haberet | habere C; habent P^3

10 potentiam | potentias P^3 11 Cuius | eius P^2 in | per P^3 12 est | *fehlt* LP^1P^3 enim | tamen P^3 hac | ista C ea | *fehlt* P^3 13 rationem | causam C scilicet | set C 14 unitae | sunt unitae C unam | *fehlt* P^3 14—15 cognoscitiuam efficiunt | *umgestellt* C 15 cognoscente | *Abkürzung unklar, wohl* cognoscentis P^3 enim | *von* L^a *über d. Z.* 16 substantia (*vor* simplex) | *von* L^a *am Rande* dicitur substantia | dicitur *fehlt* P^2; *umgestellt* P^3 cuius | cuius substantiae L; eius P^2 17 simplicis | simplicitatis P^1C Et | *fehlt* CP^3 18 quod | *fehlt* P^3 est simplex | *umgestellt* P^2; est *fehlt* LCP^3; simpliciter P^3 habetur | habet P^2; dicitur P^3 simul | similis L; *fehlt* P^1 rerum | rem CP^3 19 intentiones | intentionesque P^3 suscipit | suscipiat P^2 prius | *fehlt* P^2 uero | *fehlt* P^1; enim C; etiam P^3 20 dicitur substantia impermixta, dicitur | impermixta dico dicitur (*korrigiert aus* dicuntur) scilicet L; est impermixta dicitur scilicet P^1; impermixta dicitur scilicet CP^3; impermixta dico dicitur P^2. *In* scilicet, *welches hier keinen rechten Sinn hat, scheint mir* substantia *zu stecken* (.ſ. = scilicet *statt* ſª = substantia). *Das* dico *vor* dicitur *ist schwerlich bloße Verdoppelung. Ich vermute, daß* dicitur substantia *an einen falschen Ort geraten und das von der sonstigen Ausdrucksweise an dieser Stelle abweichende Aktivum entsprechend Z. 16 in* dicitur *zu verändern ist, und habe dem entsprechend den Text herzustellen versucht* 21 quod | *fehlt* L ab | *fehlt* P^3 uel | et C; *Abkürzung in* P^3 *unklar* 22 puritatem | principium P^3 per (*vor* naturam) | *fehlt* C 23 ad hoc | *fehlt* P^3 ipsa | ea P^3.

Pag. 23. 1 alteri impermixta | impermixta alii C; alteri impermixta est P^2 dicitur | dicitur simplex P^2. *Nach* dicitur *haben* LCP^3 quod, P^1P^2 quia, *was den Zusammenhang völlig stört und daher von mir getilgt ist. Ergänzung eines zweiten* dicitur *ist mir unwahrscheinlich, da abweichend von p. 22, 20 Indikativ folgt, also keine Entsprechung vorliegt* 3 quia | *fehlt* P^1 5 qua | quo P^1P^2 est uita cognoscitiua | uita cognoscitiua est C 7 in eodem (eadem C) naturaliter | naturaliter in eodem L antecedit | praecedit P^1 9 Propter ea | ea *von* L^a *am Rande*; Praeter ea CP^3; Item propter ea P^2 propositione ista | hac propositione P^1 inceptum | *so korrigiert aus* inexceptum L 10 est | *fehlt* P^3 scilicet | *fehlt* P^2 quid | quot P^2; quae P^3 esse in | *von* L^a *über d. Z.* 11 quod | ut P^3 sit | *korrigiert aus* scit L totaliter | tolerabiliter C 12 nostram | scilicet nostram P^2 enarrata | narrata P^2; manifesta P^3 13 illa | uita CP^2 est | *fehlt* C 14 unione | operatione LCP^2, *in L von* L^a *in* unione *korrigiert* potentiae actiuae | *umgestellt* C est ordinata | *umgestellt* L 15 sicut | ut C erit | est P^3 16 esse consequens | *umgestellt* P^3 17 non | ad P^3 ipsam | ipm̄ (= ipsum) P^3 18 hoc | quod C 19 amor | *fehlt* P^3 uel | aut P^1; ut CP^2; licet (*dies in blasser Tinte am Rande*) non P^3 delectatio | delectationem C naturaliter | naturaliter antecedat P^3 20 nisi | L^a *am Rande* enim | L^a *am Rande*; *fehlt* P^3 esset aliquis | *umgestellt* P^1 21 cognoscentis | 9n̄is (= communis?) L; cognoscibilis P^1;

communis CP^3 22 huius | haec C neque | ut ad ipsum ut C unum | unumquodque C 23 autem | *fehlt* C uel | *fehlt* L appetitus | *fehlt* P^1 24 sed | *dafür ist vielleicht* scilicet *zu setzen* rationalis | ratione P^3 cuiuscunque | cuiusque P^1 uero | *fehlt* C 25 nec | non CP^2 tamen | tantum C; enim P^3 omnino | *fehlt* P^1 amor completus est | complexus est amor C; amor compulsus est P^3 participetur | participatur CP^2 27 ex cognitione | per cognitionem C 28 in | ex P^1 29—30 et delectatio . . . amor | *fehlt* P^1 31 perfectio eius | *umgestellt* P^1; perfectio amoris P^3 potius | postea P^3 e contrario | e conuerso C enim | uero P^3 32 amorem | ad amorem L actus | ait P^3 33 potentia tamen | *umgestellt* P^1; tamen *fehlt hier* P^3 ab actu perficitur | perficitur ab actu CP^2; ab actu tamen perficitur P^3 34 et | ut C amor | *korr. aus* amorem P^1 incompletus | in *von* L^a *über der Zeile zu* completus *hinzugefügt* 35 uero . . . cognitionem | *fehlt* P^3 cognitionem (*nach* et) | cognitione C 36 perficitur | perficit C.

Pag. 24. 1 amor | et amor P^2 2 ordinant | ordinat C participatione | ptipatōne L, *das übergeschriebene* ci *von* L^a; delectatione CP^2 3 delectatio | participatio CP^2 4 Delectatio | *darnach* autem P^2 in substantia simplici | simplici in substantia P^3 in (*vor* aliis) | *fehlt* CP^2 5 sed . . . substantiam | *fehlt* P^3 6 introductae | inductae L, *korr. von* L^a sunt | *vor* introductae P^2 manifestationem | expositionem P^3 7 in | *fehlt* P^2 8 actiuae | et actu C cum exemplari | *fehlt* LCP^2 et | *fehlt* P^3 prima | prima est P^3 9 uero | *Abkürzung in* L *ungewöhnlich, doch zweifellos* 10 propositionis | *darnach noch einmal* illius P^3 11 prioris propositionis | *umgestellt* C 12 cum | cum scilicet P^2 13 Cuius | Istius ergo P^2 14 Appetitus naturalis etc. | *fehlt* C 15 coniunctione | *in* L *scheint* unione *gestanden zu haben; von* L^a *im Text und am Rande* in coniunctione *korrigiert*; unione *auch* P^3 16 quae coniunctio | cuius communicatio P^1 uel unio | et unio C; *fehlt* P^2; uel coniunctio P^3 in | et in P^2 17 non | *fehlt* C cognoscenti | cognoscitiua C; *dahinter* et P^1P^3 19 uel | et P^2; *fehlt* P^3 media | in ea P^3 21 quia | quae P^1 fit | est C conuenientis | conueniens P^3 22 unitur | unita P^1; coniungitur P^3 eo | exemplari L, *von* L^a *korr. in* eo per quod | a quo P^1 nata est | habet LP^3, *von* L^a *korr. in* nata est 23 in hac delectatione sit | sit ita delectatio P^3 uita | ita LP^2P^3, *von* L^a *korr.* manifestatur | manifestabitur P^3 24 in | *fehlt* P^3 sequente | sequenti $P^1CP^2P^3$ qua | quae LP^1C dicitur | ostendit P^1; dicit C 25 autem | *von* L^a *über d. Z.* 26 Cuius manifestatio | coniunctio P^3 quod | quia L 27 est | quare P^3 28 ex eius | ex cuius LC; ex sua P^2; ex *fehlt* P^3 ordinatione | ordinatio P^3 suo | *fehlt* C obiecto | *das erste* o *in Rasur* L; subiecto P^3 ad quod | atque C 29 terminatur | ordinatur L, *korr. von* L^a sua | *vor* terminatar C 30 separetur | separaretur C; separatur P^3 habet | haberet C actu | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; in actu P^3 uegetabilis | uigtū P^3 cum | *fehlt* C 31 sensitiuae |

sensitiui C sensibili | *korr. aus* scientiali L rationalis | *davor* et P^2 32 enim | autem LP^1CP^3 si | sed P^2 separetur | separaretur C 33 compari | obiecto P^1; *fehlt* P^3 33—35 Ordinatio . . . a suo | *fehlt* P^3 34 obiecto | *das erste* o *in Rasur (wie oben Z. 28)* L; subiecto CP^2 a | et C fit | *von mir hinzugesetzt;* agit L, *was aber durch untergesetzte Punkte getilgt ist* per | *von* L^a *über d. Z.* 35 est | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; fit C; hoc est P^2 appetibili | 9plebli C ille | *fehlt* P^2.

Pag. 25. 1 delectatione | dilectione P^2 unione | *darnach noch einmal* quae est C appetibili | *davor* et P^3 delectatio | dilectio P^1P^2 2 est | *vor* semper C; *vor* actus P^2P^3 3 appetendo | apponendo P^3 uigere facit | *umgestellt* P^3 4 quod | hoc L, *korr. von* L^a XI. | X° C; XII. P^3 5 Philosophiae primae | *umgestellt* P^2 imaginatio | *davor* et P^3 et | *fehlt* L 6 uoluptuosa | uoluptuosa *von* L^a *durch Streichen, Überstreichen, Radieren korrigiert, wie es scheint, aus* uoluntuosa; uoluntas C; uoluntuosa P^3 uoluptas | *von mir gesetzt;* uoluntas $LP^1CP^2P^5$ est | *in* L *von* L^a *korr. aus* sit 7 cuius | eius P^3 actio | *zweimal* P^1 est | *hinter* intellectus L; et P^3 8 Quod iterum | quod tantum C, per rationem P^3 operetur | operatur P^3 manifestum | manifestus (*oder* manifestius) P^3 9 cognoscentibus | *Abkürzung in* P^3 *unklar* 10 simplex | synphonia C; ſimpli9 P^2; ſimpl'r (= simpliciter) P^3 11—12 uerbi gratia | nec P^1; *fehlt* P^3 12 corporeis | corpora C; corpori scilicet P^2 non operatur | *korr. von* L^a *aus* operatio quia | *korr. von* L^a *aus* et 13 nec | *korr. von* L^a *aus* in; in *auch* CP^2P^3 in | *fehlt* CP^2P^3 substantiae | *in* L *von* L^a *am Rande* 14 tamen | cum C 15 ad sui | *fehlt* P^2 16 In quo | In compositione P^1; Vnio C 17 delectatio | dilectio P^2 est continua | *umgestellt* P^3 uita | uitam P^3 19 praecedentibus | prioribus C est | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; cum C; *fehlt* P^2 21 est | *von* L^a *über d. Z.* quo | qua P^3 22 exemplar | ex earum C; exemplariter P^3 si | sit P^3 enim | *von* L^a *am Rande* sit | sic P^3 23 est | *korr. von* L^a *aus* fit nisi | non P^3 coniungitur | coniungatur CP^2 ei | cum eo CP^2 natum | actiua P^3 24 exemplaria | exemplar CP^2.

Pag. 26. 1 tamen | tantum C autem | enim P^3 2 intelligimus | intelligeremus (*Abkürzung*) P^3 3 delectatio est continua | continua delectatio est P^1; delectatio continua est C ipso | potentia C quia | quoniam P^1; qui P^2 ipsum | ipsa C 4 uita | una P^2 est | *von* L^a *über d. Z.* 4—6 in eo . . . se delectabilis | *fehlte in* L, *von* L^a *am Rande nachgetragen* 4 delectabilis (*nach* eo) | delecta P^3 6 haec | *von* L^a *am R.*, *fehlt* P^1 aliquo | alio P^3 7 secundum se delectabilis | delectabilis secundum se P^3 sed | quae P^2 8 reflexa | est refixa P^3 idem est potentia actiua | potentia actiua idem est P^1 9 exemplari | exemplum (ex^m, *verschrieben für* ex^{ri} = exemplari) P^3 ipso | eo P^1; eo ipso C quibus | quo P^1 idem | *vor* non C; *fehlt* P^2 10 actiua | *fehlt* P^3 est | *fehlt* P^3 11 exemplaria | exemplar P^1P^2 12 non | *fehlt* P^3 sunt | *von* L^a *über d. Z.* exemplaria | exemplar P^1P^2; ex materia P^3 sicut | ut C ostendetur | ostenditur LP^2P^3 13 solum est | *umgestellt* C

rerum | *fehlt* CP^2 et | *fehlt* P^3 propter hoc | ideo P^2 eadem | *fehlt* LC; *nach* ipso P^2; *nach 14* actiua P^3 13—14 in ipso est | est in ipso P^1 14 exemplari | *Abkürzung unklar* P^3 15 in ipso (ipsa P^3) est delectatio | delectatio est in ipso P^1 delectatio reflexa | reflexio rerum exemplar C, delectatio inflexa P^2 regula | Aristoteles C; *fehlt* P^2 15—16 magistri Alani | M. a. L; magri vn̄ r̄e. P^2; magn̄ P^3 Monas | amonas P^2 gignit monadem | monadem genuit LP^2P^3; monadem gignit C suum | *fehlt* LP^2 reflectit | reflextit P^3 17 ardorem | odorem L 18 Potest autem potentia actiua appropriari Patri | potentia actiua *von* L^a *am Rande*; illud autem appropriatur patri C; potentia actiua *fehlt* P^2P^3, *in* P^3 *die Stellung*: patri tamen potest appropriari 19 autem (*vor* Filio) | aut P^2P^3 autem (*nach* amor) | *fehlt* P^2 quo | quia C; qua P^2 Filius | filio P^2 20 Spiritui | et spiritus C; et spiritui P^2; spiritu P^3 sancto | *fehlt* P^1 21 cognoscitiua | *davor* uel P^2P^3; *ebenso in L, wo es aber durch untergesetzte Punkte als wegfallend bezeichnet ist* simplex | *fehlt* P^3 22 habet | *nach* omnia P^2 23 quid | quae P^3 esse | *fehlt* L substantia | potentia L, *von* L^a *am R. korrigiert in* potentia 24 remanet | uero manet C quid | quod P^3 dicatur | dicitur P^2 25 est | *fehlt* P^1C; *vor* igitur P^2P^3 26 cognoscitiua | *fehlt* P^2 una | uim P^3 cognitio | conditio P^3 conditionibus | *davor* a P^3 27 materiae | modo P^3 sunt rei | *umgestellt* P^1 28 haec | *von* L^a *über d. Z.* appellatur | uocatur P^2 est cuius | *fehlt* P^2 non | *von* L^a *über d. Z.* 29 a (*vor* corpore) | *fehlt* L 30 sensibilium | uisibilium C 31 sunt separata | *umgestellt* CP^2 32 est dependens | *umgestellt* C aequaliter | essentialiter P^2.

Pag. 27. 1 appellatur | uocatur P^2 2 enim | autem P^1 assignat | assignant P^1 ad intellectum | et intellectus C 3 sicut | ut C inspicienti | inspiciente P^3 manifestum | maiq P^3 est | loquitur est C Liquet | reliqua P^3 3—4 ex praecedentibus | de potencie dicentibus C; ex praedictis P^3 4 cognoscitiua | cognitam P^3 de | *fehlt* L 5 potentiam | in potentia L 6 intellectiua | *darnach* est C 7 penitus dependet | *umgestellt* P^1C est | *vor* exemplar $P^1P^2P^3$; *vor* rerum C 8 semper | *von mir hinzugefügt; vgl. Z. 26 und p. 28, 26; p. 30, 8* 10 Ex | In C ostenditur | oportet P^3 quod | quia C causa | caul'a P^3 10—11 est rerum | *umgestellt* L 11 penitus | *fehlt* C 12 dependent | dependet LP^2 enim | est enim P^2 13 causa rerum | *umgestellt* P^2 15 Tu | *fehlt* P^2 superno | summo P^3 17 est causata | est *fehlt* P^1CP^2; causata *vor* a rebus P^1 18 eius | causans P^2 non causatur | est causa C; non cantatur P^3 a rebus | rebus causatis C 19 penitus dependet | *umgestellt* C 20 rerum causa (*das erste*) | *fehlt* P^3 20 ita (*das zweite*) | *fehlt* P^3 21 exemplaris | *davor* et P^2 eius | *fehlt* P^3 exierunt res | exeunt res LP^2P^3; res exeunt C. *Daß das Perfektum richtig, beweist 23* communicaret 22 sapientia eius | *umgestellt* P^1; sapientis eius P^2 praeuidente | prouidente L disponente | *davor* et C et | *fehlt* P^1P^3 23 scilicet | *fehlt* P^2. ut | *fehlt* C communicaret | communicari C; communicet P^3 aliis | alii C;

nach suum P^2 24 esse | est C 25 Et cum | etc. P^3 ipsa | *von mir gesetzt, da im Vorhergehenden* prima causa (*Z. 10*) *Subjekt ist*; ipsum $LP^1CP^2P^3$ sit rerum | *umgestellt* C 26 quod | *fehlt* P^3 scientia eius | *umgestellt* P^1 semper est | *umgestellt* P^2 neque | nec C enim | *fehlt* P^2 27 sui cognitionem | *umgestellt* P^3 uilesceret | uilescunt P^3 eius intellectus | *umgestellt* P^3.

Pag. 28. quicquid | *der Rest des Satzes XXIII von* quic]quid *bis 6* summa delectatione *(inclus.) fehlt in* P^2 *wegen Ausfalls eines Doppelblattes* 1—2 in ipso est | est in ipso C 2 idem est | *umgestellt* C 3 esse | *in* P^1 *am Rande nachgetragen*; *fehlt* C intelligens | intellectus P^3 5 se | *fehlt* C 7 prius | supra P^1; igitur prius P^3 prima causa | *umgestellt* LP^3; prima *fehlt* P^2 8 simplex | simpliciter P^3 semper | *fehlt* C remanet | restat C 9 sicut | sit C est | *fehlt* C intelligens | intellectus P^2 se | *darnach in* P^2 *große Lücke von 28, 9* intelligere *bis 37, 25* Intelligentia enim solum (*inclus.*), *entstanden, wie soeben zu 1* quicquid *bemerkt, durch das Ausfallen eines Doppelblattes* 10 ideo | iterum P^1; ita C uita eius | uita eius est C; est uita P^3 est | *fehlt hier* P^1CP^3 11 praeponitur | proponitur LP^1; propter C istud | illud P^1CP^3 principium | prius P^3 ualet | enim P^3 12 Quod est | *fehlt* P^3 13 in ipso est | est in ipso L 14 est (*vor* quia) | patet C; *fehlt* P^3 est simplicissimum | *umgestellt* P^3 15 ipsum | ipsum enim C in (*vor* fine) | et P^3 15—17 et ideo . . . simplicitatis | *fehlt* CP^3 15 non est in ipso | in ipso non est P^1 18 diuersitatem aliquam | *umgestellt* L 19 est | *von* L^1 *über d. Z.* 20—21 Ex hoc . . . ipsum | *fehlt* P^1 21 est in ipso | in ipso est P^3 22 et | *fehlt* C semper est in esse | *fehlt* L; in esse *fehlt* P^1C ita | *fehlt* LP^3 23 est actu | *umgestellt* L; est *fehlt* P^3; actu *nach* intelligens C idem | idem ipse C cum | *fehlt* CP^3 24 illius | istius P^3 24—25 in ipso | *fehlt* P^3 25 quem ad modum | sicut P^3 exemplar | exemplum P^1 26 in | *fehlt* C 27 cum | ex C 28 enim | autem L, *korr. von* L^a *in* enim; *fehlt* P^1 cum | et P^3 autem | *fehlt* P^1; ideo P^3 29 cognoscit | intelligendo P^3 adhuc | L aliquid, *von* L^a *am Rande korrigiert*; semper P^3 maior | maxima P^3 est delectatio | *umgestellt* P^3 et | *fehlt* CP^3 29—30 ideo . . . delectatio | *fehlt* P^3 30 semper | *fehlt* L 31 per hoc | *fehlt* P^3 quod | quia L aliquis | quis P^3 esse | se esse P^1 aliquid | aliquod L; *fehlt* P^1; ad P^3 32 perficitur | proficitur P^3 cognoscitiua | cog^e (= cognitione) P^3 in | *am Rande* P^1 sui | sua C perfectione | cognitione uel perfectione P^3 33 cognoscere | cognitione P^3 33—34 magis perfecta est | magis est perfecta L; est magis perfecta P^1P^3 34 confirmatur | infirmatur L, et firmatur L^a; firmior P^3 praecedens | praecedentis LP^3 35 quam | quasi LP^3 35—pag. 29, 1 quia . . . prius | *fehlt* P^3 35 obiectum | subiectum LC.

Pag. 29. 1 quare | *am Rande* P^1 et | *fehlt* P^3 2 delectatur | *fehlt* C intelligendo | in intelligendo P^3 3 tamen | tantum C 4 hoc semper | *umgestellt* C intelliget | intelligit P^3 quare | quod P^3 existens | *von* L^a *am Rande für* est L; est *auch* P^1CP^3 5 non est perfecta |

so L^a *für* imperfecta *L*; imperfecta P^1P^3; imperfecto *C* sed | *fehlt* P^1 deficiens | *von* L^a *korr. aus* deperficiens *L* 6 habet | *nach* completam P^1 completam | *von* L^a *am Rande für* perfectam *L* 7 eius | *am R.* P^1 est | *fehlt* P^3 9 semper | non semper P^3 neutrum est | *umgestellt L* 10 In | *fehlt L* notatur | nota (*Abkürzung unklar*) P^3 10—11 differentia primae substantiae intelligentis | substantiae differentia intelligentis prima *LC*; differentia intelligentis primi P^3 11 intellectuales | intelligibiles P^3 substantias | substantiales P^1 12 operationes | operationem P^1 ad | quod ad P^3 et | *fehlt C* 13 quod | quia P^1 14 semper intelligit se | intelligit semper se *L*; intelligit se per se *C*; intelligit se semper P^3 ostensum est prius | prius ostensum est P^3 15—16 non tamen semper intelligit se intelligere | se semper intelligere *L*, *wo von* L^a semper *durchstrichen und* non tamen semper (*dies Wort übergeschrieben*) intelligit *am R. nachgetragen*; non tamen intelligit se semper intelligere CP^3 16 est | *fehlt L* quia | quod P^3 intelligere non est | *fehlt C* 18 Homo | hic P^3 19 non | *fehlt* P^3 intelligibilia | intelligit se intelligentia *C*; neque intelligentia P^3 ei unita sunt | unita ei sunt *L*; sunt ei unita P^3 neque | licet, *korr. am R.* P^1 21 autem | *fehlt* P^3 quia | *von* L^a *korr. für* et; et P^1 22 nec | neque *C* impediri | expediri P^3 23 contingit | contigit P^1; continet *C* 24 *und* 26 simplex | ſimplʳ (= simpliciter) P^3 27 est | *fehlt C* 28 simplex | *von* L^a *am R.* 29 actiua | *so habe ich hier und 30, 22 in Übereinstimmung mit dem sonstigen Gebrauch Witelo's in dieser These gesetzt;* actualis LP^1CP^3 aliquo | et aliquo P^1; alio P^3 31—33 Anima . . . agente | *Dieser Satz steht in C vor Prop. XXVI, p. 31, 18.* 31 Anima | Prima *C* cuius est | fehlt *C* 32 indiget | non indiget *C* actiuo | actio P^1P^3 33 naturaliter | naturalis *L*.

Pag. 30. 1—2 Inquisita . . . rationes | *fehlt in L, von* L^a *am Rande nachgetragen* 1 prius principia | *umgestellt C* 2 nunc | *fehlt auch in* L^a secundum | per *C* rationes | rationes istae *C* 3 substantiarum | omnium praedictarum substantiarum P^3 cognoscentium | cognoscibilium P^1 in quantum | ut P^3 sunt cognoscentes | *umgestellt* CP^3 4 magis manifestentur | magis manifestantur P^1; manifestentur magis *C*; magis manifestent P^3 sunt | sicut P^3 quasi | quod P^3 6 causa | cum *C* sit | *nach* simplex *C* simplex | simpliciter P^3 ostensum | id ostensum *C* 7 deinde | *davor über d. Z.* et L^a intellectiua | intll'ntia, *die Buchstaben* ntia *in Rasur L*; intelligentia P^3 postea | et *C* uero | *von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^3 8 ideo | *fehlt C* eius | *fehlt* P^3 est | *fehlt L*; *vor* semper P^3 9 ratio | ratione P^1; tunc CP^3 cognoscentis | *so korr. aus* cognoscentes L^a; cognoscentes CP^3 primae | *vor* cognoscentis P^3 si licet | scilicet CP^3 rationem | ratione *C* 9—10 dicere totaliter | totaliter differre *C* 11 quod | quia P^3 intelligentia | *Abkürzung unklar* (intellectiua?) P^3 sit | sit L^a *für* est *L*; sunt sit P^3 11—12 simplex et | et similiter *C*; simpliciter et P^3 13 Est | *fehlt* P^3 substantia | *fehlt* P^1 14 autem | *fehlt* P^3 huiusmodi | talis *L* si intellectiua | *von* L^a *am R.*; si est intellectiua P^3 15 potentiam habet | potentiam habeat *C*; *umgestellt* P^3 Potentia | *von*

L^a *korr. statt* postea L; postea *auch* P^1C 16 exemplaris et actiua | actiua et exemplaris C est | *fehlt* C 17 est | *fehlt* C 18 differt | dicit P^3 ipsa | ipso L 19 potentia (*nach* idem) | *fehlt* CP^3 intelligens . . . intelligitur et | *fehlt* C 20 completa | complete P^3 sicut | ut C dicetur | *von* L^a *am R. für* dicitur L postea | *vor* dicetur P^1C 21 anima rationalis | *umgestellt* LC substantia simplex | *umgestellt* L; substantia simpliciter P^3 22 est | *fehlt* C; *nach* potentia P^3 actiua | actualis LP^1CP^3; *siehe zu p. 29, 29* similiter | ita P^3 23 est | *von* L^a *über d. Z.* 24 et | *fehlt* P^1C sicut | ut C in | *in* L *von* L^a *über d. Z. hinzugefügt; fehlt* P^1P^3 25 eo | et P^3 in ipsa est | in ipso est P^1; *fehlt* C; est in ipso P^3 dependens | dependentia P^1; deponens P^3; *darnach* ipsa C 27 cum | quando CP^3 facta | *fehlt* CP^3 intelligibilia | ex intelligibilia (*!*) C 28 autem | *fehlt* P^3 potentiam suam | *umgestellt* P^3 dependet | pendet C.

Pag. 31. 1 ei | a P^1; enim P^3 2 licet . . . intelligat | *fehlt* P^3 non semper | *umgestellt* L; tamen non semper C sicut | ut C 4 anima | *fehlt* P^1 sensibilis | *in* L *von* L^a *am R.; fehlt* CP^3 simplex sit substantia | simplex est substantia P^1; sit simplex substantia C; simplex substantia sit P^3 5 enim | cuius P^3 6 est (*vor* corpus) | *fehlt* P^3 7 habet | *fehlt* P^3 exemplarem | exemplariter P^3 non actiuam | etiam P^3 8 enim est | *umgestellt* P^1P^3; est *fehlt hier* C passiua | actiua est C; possiua (*!*) P^3 9 et non | *in* L *von* L^a *am R.* quantum | tamen C; quod P^3 receptionem | reparationem C 10 quia | quod P^3 11 potentiam | ad potentiam P^3 13 sensitiuum | sensum P^3 sicut | ut C manifestatum | *von mir gesetzt*; manifestum LP^1CP^3 14 ab Aristotele | *fehlt* P^1P^3 in II. | in ſcdō L, *am R.* in principio L^a; in principio C; in libro P^3 15 In parte | .I. parte P^3 ergo | *fehlt hier* CP^3 manifestatae | *fehlt hier* C; manifestae P^3 sunt | sicut ergo CP^3 15—16 proprietates substantiae cognoscentis | cognoscentis manifestae sunt substantiae C; substantiae proprietatis (*!*) cog tiſ cognoscentis? cogitantis?) P^3 16 primae | potentiae P^1 17 aliis | aliis rebus omnibus C 18 substantia | *fehlt* C cognoscitiua | cognoscibilium P^3 19 prius | *nach* necesse est P^3 19—20 causam primam esse | primam esse causam P^1; esse causam primam C 20 deinde | omnium P^1; et iterum C ipsam | *am Rande* P^1 21 substantiam | *von* L^a *am R.* 22 et | *mit Punkt darunter* L consequenter | quantum P^3 23 intellectíuam | intelligentiam P^1.

Pag. 32. 1 in actu | actu et actu P^3 secundum | per C 1—2 delectabilis est | delectabilis et LP^3, *in* L et *am R. korr. in* est; *umgestellt* C 3 Nunc | sicut P^3 his | aliis P^3 4 prius | *so* L^a *korr. aus* postea; post P^1; postea CP^3. *Vgl. S. 32 Anm. 2* 5 intellectus | intelligentia C 6 quod licet | quilibet P^3 7 nihil | *fehlt* P^3 sit | fit L 8 format | formans P^3 intellectum | intelligibile C 9 dicitur | dicetur C quid | *korr. aus* quod L ut | et P^3 10 determinetur | *fehlt* P^3 in ea | in *von* L^a *über d. Z.*; •ei P^1; ea P^3 prima | primo P^1; prior P^3 11 substantia | *fehlt* C

12 habita est | habetur *C* ex praecedentibus | in praecedentibus *C*; ex praecedentis P^3 13 est | *fehlt C* simplex et impermixta | *fehlt* P^3 potentiam habet | *umgestellt L*; potentiam simpliciter habet P^3 14 sicut | ut *C* Non tamen | et non tamen cognoscit omnia *C*; *fehlt* P^3 cognoscunt | cognoscens P^1; *fehlt hier C*; cognoscit P^3 15 omnia | *fehlt* CP^3 deus | dicitur P^1 intelligentia | intellectiua P^1 et | *nach* anima P^1 sicut | ut *C* 16 erit | est P^3 deus | in anima *C* enim | *in L von* L^a *am Rande*; *fehlt* CP^3 eodem | *davor* omnia *eingeschoben L* 17 praeterita | *fehlt* P^3 et futura | *fehlt* P^1 necessaria et contingentia | et *von* L^a *üb. d. Z.*; et contingentia et necessaria *C* magis | *fehlt C* 19 non | *von* L^a *üb. d. Z.* 19—20 neque . . . exemplaria | *von* L^a *am Rande* 19 ei | enim P^1P^3; *nach 20* sunt *C* 20 innata | manifesta P^3 22 causa | *fehlt C*; ea P^3 23 quod | quae *C* cognoscit | cognoscitur *L* 24 omnino completa | *umgestellt C* 25 Ostenso | Ostensum est *LC* quod | *darnach* cum P^1 intentio | *davor* nunc autem *C* 26 modum | *davor* cognitionem et *C* in ea | esse in ea *C* Circa hoc autem | Cura hoc autem *L*; huius autem *C*; cura autem hoc P^3 27 plures | *fehlt C* ad | ab *C* 29 in | *fehlt* CP^3 et | *von* L^a *über d. Z.* iterum | item *L* 30 a materia | *fehlt* P^3 intelligitur | intelligit *C*.

Pag. 33. 1 sicut dicitur | idem dicit Aristoteles *C* Dictum est | dicunt P^1; deo namque est P^3 etiam | et *C*; proprium etiam P^3 2 et | *fehlt* CP^3 cognoscitiua | cognitiua P^3 3 est | *von* L^a *über der Zeile*; *fehlt* P^3 praesentia | *fehlt C* 5 uel | *fehlt C* 6 rei | rerum *LC*; rei *vor* causa P^1 est | *fehlt* P^1P^3 6—7 dicunt quod . . . est causata | *fehlt C* 7—8 est causata . . . recipit | *fehlt* P^3 8 se | rebus P^1; re *C* earum | eorum P^1 9 impossibile | possibile *C* recipiat | *so korr. aus* recipit *L* 9—10 intellectum possibilem non habeat | secundum intellectum potentialem (*so L*; *von* L^a *korr. in* possibilem) non habeat *L*; intellectum potentialem non habeat P^1; non habeat impossibile (!) intellectum P^3 11 rerum species | *umgestellt C* sicut | ut *C* 12 nec | non *C* solum dicitur | *umgestellt* P^3 13 possibilis | materialis P^1 16 est opinio | *umgestellt* P^3 quod | quia P^1P^3 neque intelligentia est | ipsa intelligentia non est *C*; nec intelligitur (*Abkürzung unklar*) P^3 17 rei | rerum P^3 intentionem | intentione P^3 ad | nec *C* 18 sicut | ut *C* non | *fehlt* P^3 19 aliquid a rebus | a rebus aliquid *C* neque | sed *C*; nec P^3 de | a *L* 20 praesentia rei | *umgestellt L* magis | *fehlt* LCP^3 21 manifestare | manifeste *LC*; *in* P^3 *Abkürzung unklar* proposuimus | proponemus *C*; proponimus P^3 22 tres sint | sicut tres P^3 deus | scilicet deus *C* 23 utraque | utroque LCP^3 communicare | ore (conuenire?) P^3 debet | *vor* communicare *C* 23—24 in cognoscendo | intelligendo P^3 24 intelligentia | anima P^3 natura | natura *korrigiert aus* n||| (*Rasur*) L^a; nam P^3; *fehlt C* inter | it *L*; in *C* utramque | utrumque LCP^3 posita | postea P^1 ut | fit *C* 25 sit | *von* L^a *über der Zeile*; sed *C* comparatione | ratione

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

comparatione P^1; ei comparatione *C* dei | dei (dī) *korr. aus* dum (dū; *der zweite Grundstrich des* u *ist ausradiert*) *L*; ad deum *C*.

Pag. 34. 1 ergo | enim *L*; *von* L^a *durchstrichen und am R. in* ergo *korr.* 2—3 neque . . . exemplar | *fehlt* P^1 4 intelligit | intelliget *L*; intelligetur *C* sicut | ut *C* quia | quae P^3 5 neque | nec *L* 6 esset | *nach* potentia P^1 eius | *fehlt* P^3 se | *darnach* quia P^3 7 format | formant *C* 8 siue | suum P^3 quem ad modum | quod aliquid P^3 9 in | cum est in *C*; neque P^3 multiplicat | multiplicare P^3 10 quantum est | quibuscum P^3 11 ad | *davor* L^a *über der Zeile* quantum 12 dei licet quantum *fehlt* P^3; *doch ist* (*aber hinter* est) *Raum frei gelassen* est de se | in se est *C* 13 intelligeret | intelligat P^3 esset praesens qui | *fehlt* (*Lücke*) P^3 14 rei . . . actum | *fehlt* (*Lücke*) P^3 15 intelligibili | *fehlt* P^1 15—16 intelligere . . . se | *fehlt* (*Lücke*) P^3 16 sicut | ut *C* quae | quia *C* 16—17 semper illuminaret eos | illuminaret eas (!) semper *C*; semper illuminat eos P^3 17 si semper essent | *fehlt* (*Lücke*) P^3 18 hoc | hac P^3 quod | quantum (*Abkürzung*) P^3 habet | habent P^1; ueram habet *C* 19 nec | non *C*; non semper P^3 20 opinio prima | *umgestellt* P^1 21 Nihil | uel *L*; similis *C* intelligibilis | intelligitur P^3 quia | quare *C* neque | nec P^1 22 neque | nec P^1 rei | rerum P^3 23 intelliguntur | intelligunt P^3 sicut | sed, *am Rande von 2. Hand* scilicet P^1; ut *C* omnino | omnia P^1 (*vielleicht richtig*); omni P^3 24 enim | uero CP^3 ratio | rationi P^3 et | *fehlt* P^3 sicut | ut *C* 25 Philosophiae primae | *fehlt* LP^1; omnino P^3 res | *fehlt* *C* fiant | fiunt *C* 26 in | *in L von* L^a *über d. Z.* neque | nec P^1; in P^3 earum | eorum *C* 27 non | *fehlt* *C* intelliguntur | intelligitur *C* nihil | ut *C*.

Pag. 35. 1 in | *fehlt* LP^3; et *C* intelligentia | intelligentiam P^3 recipitur | recipit P^3 3 autem | uero CP^3 habet | *fehlt* P^3 4 est | erit P^3 ei | enim P^3 4—5 innata sunt | *umgestellt* LP^3 6 prima pars manifestatur | sicut manifestum est postea P^1 7 immediate | mediante *C* pars | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* *C* 8 subsequentes | sequentes *C* Si enim | sui (ſm statt ſı . n.) P^3 ipsam | ipm (= ipsum) P^1 9 non | *in L von* L^a *über d. Z.*; ut non *C* cognoscit | *von* L^a *korr. aus* cognoscet *L* 9—10 non est . . . alia | *in L von* L^a *am R.* 10 cognosceret alia | *umgestellt* P^3 Et | *fehlt* P^3 11 iterum | item P^1 quod | quia quod *C* intelligentia | intelligibilia *L*; intelligentiam P^3 13 aliis | alio *C* dependet | dependeret *C* autem | *fehlt* P^3 quare | quia *C* 14 de se | *nach* completa P^1 completa | intelligentia completa *C* sicut | ut *C* 17 subsequentes | sequentes *C* 18 ei | *fehlt* *L*; *nach* essent *C* 19 aliquid ei | *umgestellt* *C* cuius | eius *C*; cum P^3 20 non | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* *C* cognosceret | cognoscere *C* erit | est P^1P^3; manifestum erit *C* 22 uel | simul P^1 his | eis P^1 24 et | *fehlt* P^3 25—26 Intelligentia . . . entia | *steht in C vor Prop. XXIX, 1* 25 Intelligentia | Intelligibilia P^1 26 cognoscit | scit P^3 27 Manifestata | Manifesta P^1CP^3 propositio illa | ista propositio P^1; illa propositio *C* 28 etc. | *fehlt* P^1 iterum | ir (= item?) P^1 hic | hac P^3.

Pag. 36. 1 ratione alia | *umgestellt* P^1; ratione illa *C* ducente | dicente LP^1P^3, *in L und* P^1 *am Rande von 2. Hand in* ducente *korrigiert* ad | *in L von* L^a *hinzugefügt* quod | quia P^3 si intelligentia | *in L von* L^a *am R.* esset | est LP^1P^3 2 rerum | *fehlt C* ei | *fehlt C* hoc | licet *C* 3 hac | *fehlt* P^3 4 enim | *in L von* L^a *über der Zeile* rerum exemplaria | *umgestellt C* ut | uel P^3 4—5 rerum causa | *umgestellt L* 6 causa rerum | *umgestellt* P^1 7 haberet | habere P^1; habet *C* intelligere | non (*am R.*) intelligeret P^1 iterum | item P^1 8 sicut | ut *C* duae propositiones | *umgestellt* P^1; rationes duae P^3 10 res | *davor über d. Z.* enim P^1; rerum P^3 est | intellecta est P^1; est et P^3 sicut | ut *C* 11 intellecta | *fehlt* P^1; ipsa intellecta *C*; est intellecta P^3 intelligitur | intelligentia P^3 quia | quae CP^3 12 omnino est | *umgestellt C* ideo | ratio P^3 per | secundum P^3 13 abstrahatur | abstrahitur P^3 cognoscitur | *Abkürzung unklar* P^3 14 in | *in L und* P^1 *von 2. Hand übergeschrieben*; *fehlt* CP^3 intelligentia | intelligentiam CP^3 15 species | speciem *C* cognoscat | cognoscit CP^3 si | sed P^3 ipsa est | ipsa sit *C*; *umgestellt* P^3 17 iterum | ir̄ P^1 rerum species | *umgestellt C* haberet | habet *C* 18 species | speciem P^1 19 autem | aut P^3 multa | multum *C* sicut | ut *C* 20 in cognitione | et cog^a^ P^3 enim | fehlt P^3 proficit | perficitur LCP^3 (*vgl. p. 37,9*) 24—25 a rebus est causata | creata (cata, *was ich stets in* creata *auflöse, wie* cāta *in* causata) a rebus P^3 26—28 Ostensum . . . rei | *in L von* L^a *am R.* 27 neque | neque enim P^1 ei sunt innata | sunt innata P^1; ei innata sunt *C*; sunt ei innata P^3 ostenditur | ostendit *L* 28 a rebus est | est ex rebus *C* causata | creata (*ausgeschrieben*) P^3 29 derelinquitur in ea | in ea derelinquut (!) *C*; derelinquitur neque ea P^3.

Pag. 37. 1—2 Primo . . . scientia | *fehlt* P^3 1 eius est *fehlt C* 1—2 causata a rebus | a rebus causata *C* 2 propter | et propter *L* quod | hoc *L* 3 inductionem | hunc modum *L*, *am R. korr. in* inductionem L^a 4 humana | habenda P^3 causata | creata CP^3 quod | *fehlt* LP^1P^3 5 autem | enim *C* rerum causa est | est causa rerum P^1; *fehlt C*; rerum est causa P^3 5—6 a rebus est | est a rebus P^1; a rebus dependet uel est P^3 6 causata | creata P^3 Sed | *fehlt* P^3 7 quod | quia P^3 est (*nach* causa) | *fehlt C* neque | nec *C* ab eis est | a rebus P^1 causata | creata P^3 8 comitans | coīcans (= communicans?) *L*; cū cāī̤ P^1; communicans CP^3 quod | *fehlt C* tamen | tam *C*; *fehlt* P^3 falsum est | *umgestellt* P^3 9 a rebus dependet eius cognitio | a rebus eius dependet cognitio *C*; cognitio eius dependet a rebus P^3 proficit | perficitur *LC* (*vgl. p. 36,20*) 10 dependet | *fehlt L* 11 eius (*vor* cognitio) | *fehlt C* eius (*vor* causata) | *fehlt* P^3 12 omnis | *fehlt C* 13 a rebus causata | a rebus est causata *L*; ab eis causata P^1; causata a rebus P^3 uel | *in L von* L^a *über d. Z.* 14 intelligentiae | *davor* est *C* 15 Ex | quod ex P^3 etiam | enim LP^1; *fehlt C* 16 a rebus est causata |

fehlt P^3 enim est | *in L* enim *über d. Z.*; *umgestellt* P^1; est etiam P^3 17 est deficiens | *umgestellt C*; est *fehlt* P^3 18 extrinseco | *korr. aus* intrinseco P^3 est causata | *umgestellt C*; est creata P^3 19 causa rerum | *umgestellt C* 20 est | *fehlt* P^3 causata | creata (*ausgeschrieben*) P^3 21 relinquitur | *in L von* L^a *am Rande. Daß nicht etwa wegen Zeile 27 und 29* recipitur *zu schreiben ist, sieht man aus p. 36, 29, wo in einer Verweisung auf unsern Satz* derelinquitur *steht, trotz des folgenden* recipiendo 22 *Die Worte* [praesenti]am . . . in ea *von Prop. XXX. stehen wieder in* P^2. *Von der Erläuterung zu Prop. XXX. fehlen wegen des ausgefallenen Doppelblattes (siehe zu p. 28, 1) noch die Worte 23—25* Cuius . . . enim solum; P^2 *setzt wieder ein mit den Worten 25* est potentia actiua 22 aliquid fit in ea | in ea aliquid fit *C*; fit aliquid in ea P^2 23 Cuius | *davor in* LCP^3 *die Glosse:* Hic manifestatur quod ipsa per receptionem non (non *in L über d. Z.*) intelligit 24 subsequentes | sequentes P^1; *fehlt* P^3 manifeste | manifesta P^3 26 sicut | ut *C* autem | enim P^3 27 in recipiendo | in *fehlt* P^3 ipsius | *fehlt C* multiplicatione | multitudine LP^2 28 sicut | ut *C* dicit | *fehlt C*; *nach* propositio P^2 sequens | *darnach* tangit *C* Ex | et *L* 30 aliquid fit | *umgestellt* P^3 enim | *fehlt* P^3 sibi | sicut P^3 31 postea | *hiernach setzt cod. A wieder ein, in dem p. 17, 3—37, 31 fehlt.* manifestabitur | manifestatur P^1AC 32 in igne | ingne P^2 anima | aqua P^3 in | et *C* propositionibus sequentibus | *umgestellt C.*

Pag. 38. 1 Hoc | quod P^3 illud | hoc *L*; id *C* dicit Boethius | dicitur a Boethio P^1AP^3 2 in V. | in libro V. P^3 consolatione | *darnach* philosophiae *C* ibi . . . potentia | *fehlt* P^3 3 cognoscitiua | cognitiuam (*?, Abkürzung unklar*) P^3 sibi formet | sibi format P^1P^2; format sibi *C* 5 Videsne | uideresne *C*; uide sic ne P^2; uidesine P^3 ut | et *L* in | *fehlt* CP^2P^3 cognoscendo | cog^{ua} (= cogitatiua) P^3 sua potius | potius sua potius *C*; sua potentia P^3 facultate | facultatem P^2 6 quam | quod P^3 eorum | rerum earum P^3 utantur | uitantur *L* (*von* L^a *korr. in* utantur) *C*; utatur P^3 id | ideo P^3 iniuria | iniuriam *L* 7 iudicium iudicantis | *umgestellt* LCP^2P^3 existat | existit *L* (*von* L^a *korr. in* existat) P^2P^3; existis *C* 7—8 suam quisque | *umgestellt C* 8 operam | operationem CP^2 ex (*vor* aliena) | *fehlt L* (*von* L^a *über der Zeile nachgetragen*) $P^1AP^2P^3$ ex (*vor* propria) | *fehlt* AP^3 perficiat | *fehlt* P^3 potestate | facultate P^1A; honestate *C* 9 Passiuae potentiae | *umgestellt* P^2 perfectio est | *umgestellt* P^3 10 ipsius | *fehlt* P^1AP^3 12—13 in se habet | semper habet in se P^3 13 nec | neque *C* ita | *in L von* L^a *am R.*; ita est P^3 in | *fehlt* CP^2P^3 15 compositiones | et positiones P^2; comparationes P^3 16 nec | neque CP^2 17 sibi | *fehlt* P^1A format | *dahinter steht in* P^2 *noch Prop. XXXII, pag. 39, 21—23* 18 introductae | *fehlt* CP^3 sunt | *fehlt* P^3 20 Haec autem | *umgestellt* P^3 potentiae passiuae | *umgestellt C* 21 etc. | et cum P^3 actionis et passionis | passionis et actionis P^3 siue | sue P^3 22 potest | *davor* que

(= quae) *C*; *in L ist* que (*von* L^a *?*) *durch untergesetzte Punkte getilgt* esse manifesta | *umgestellt C*; esse manifestum P^3 enim | ei P^3 nihil | non P^3 23 attribuit | tribuit CP^3 e contrario | e conuerso *C*; a contrario P^3 26 est in receptione | in receptione est *C* actiuae | actione P^3 uero | non P^2 in tribuendo | *von* L^a *am R. statt* multiplicando *L*; in attribuendo *C* 27 alii | aliis P^1A sui | *fehlt* P^1P^3 quia | *fehlt* P^1A quod | *in L von* L^a *am R.* 29 sequentibus | consequentibus P^3 etiam | autem *A*; hoc etiam *C* manifestatur | manifestabitur P^2 quomodo | qno̅ P^1 30 hoc | *darnach* patet *C* 31 anima | *davor* in *C* 31—32 se ipsum . . . combustibili | *in L von* L^a *am R.* 32 nihil | nec P^1P^2 a | *fehlt* P^3 combustibili | combustibile P^3 neque | sed nec P^1A in se habet | *nach 33* combustibilia *C*; in se *fehlt* P^3 33 tamen | enim *L* quantum | in quantum *C*.

Pag. 39. 1 combureret | comburet AP^2 ex | a P^3 parte | *von* L^a *über d. Z.* 2 ita | *fehlt* P^3 etiam | et P^3 praesente | praesenti *C* intelligibili | actuali P^3 2—3 habitum sibi multiplicat | multiplicat sibi habitum P^1A; habitum substantia multiplicat *C*; sibi habitum multiplicat P^3 3 intelligibilia | intelligibile P^3 ipsa | ipso P^3 neque | nec *L*; ubi P^2 4 aliquid recipiat | recipit (!) aliquid *C* ab eis | *fehlt* P^2; ab eo P^3 haec | *fehlt* P^2 est | *fehlt* ACP^3 ergo | autem P^3 potentiae | potentia P^3 5 recipit | recipiat *C* susceptibili | receptibili *C* 6 in (*vor* intellectu) | *fehlt* $P^1AP^2P^3$ 8 autem | tamen P^1A 9 combustibili | susceptibili LCP^3; subceptibili P^2 nihil | nec P^2 ab ipso recipit | recipit ab ipso P^3 in | *fehlt* P^1; tamen P^3 11 in | et in P^3 12 subiungitur | subintelligitur P^3 quod | et *C* non | *fehlt* P^1 est | *fehlt C*; *nach 13* sensibile P^2 ita | sic *L* 13 est propinqua | *umgestellt* P^1 14 animae | a se P^3 Anima | alia *C* (*in L* a||ĩa, *mit Rasur nach dem ersten* a; *also wohl* anima *korr. aus* alia) 15 enim in se habet | *in* P^1 *am R. nachgetragen* enim | causam P^3 in | de P^3 habet | *in L von* L^a *am R.* multa et multa cognoscit | *fehlt* P^3 (*es ist eine Lücke gelassen*) ex | *fehlt* P^2 16 sibi | sunt P^3 speciem | rerum speciem P^3 ea | ipsa P^3 est | *fehlt C* 17 formare | *darnach* sibi *A* ex | et P^1A obiectarum | abiectarum *C* 18 appellatur | uocatur P^2 19 est (*nach* sic) | *fehlt* P^2 multo | cum multo P^3 sic (*nach* magis) | sit P^3 erit | *fehlt* CP^3 19—20 in intelligentia . . . anima | *fehlt* P^3 21—23 Intelligentia . . . praesentia | *dieser Satz steht in* P^2 *hinter Prop. XXXI, 3 pag. 38, 17, in den übrigen Handschriften vor Prop. XXXIII (pag. 40, 3). In diesen Handschriften stehen dieselben Worte zweimal unmittelbar hinter einander, einmal in kleinerer Schrift als Schluß der Erläuterungen (p. 39, 28—40, 2), und gleich darauf in größerer Schrift als These* 24 Sic . . . rerum | *fehlt* P^3 intelligentia | anima LCP^2 neque | nec P^1P^2; non *A* 25 neque | *fehlt* P^3 uel | *fehlt C* receptionem | *davor* rerum P^3 27 propositio haec | propositio huiusmodi P^1A; ista propositio P^2; haec *fehlt* P^3 conclusio ex praecedentibus | ex praecedentibus conclusum est *C* 28 rerum est | *umgestellt* CP^2P^3.

Pag. 40. 1 exemplaria | *davor* rerum P^1 habitus | habitum P^3 sibi | *fehlt* C praesentia | *darnach* A (*rot*): Hic ostenditnr quomodo intelligentia habeat se ad rerum rationes quare (*lies* quas) sibi acquisiuit ex rerum praesentia. *Darnach in A Lücke bis pag. 49, 20* obliuio non cadit (*einschließl.*) 3—4 rerum rationes perspicacius intuetur | perspicacius intuetur rerum rationes P^1 3 rationes | operationes P^2 4 intuetur | *darnach hat C Prop. XXXIV*: Intelligentia . . . perspicacia (*pag. 40, 18—19*) 5 Ostensum | *davor haben die Handschriften in Wiederholung der These:* Quanto substantia simplicior (est *fügen* LP^3 *hinzu*) etc. intelligentia | neque intelligentia P^3 est (*nach* neque) | *fehlt* P^3 7 secum | *fehlt* P^3 ratiocinando | formando P^3 exquirit | ex quare (*Abkürzung*) P^3 8 nunc | sicut CP^3 intentio | ĩten (d' *übergeschr.*) P^1 rationes | rationales C 9 acquisiuit | acquirit P^3 quod | quia C 10 rerum | *in L von* L^a *am R*; *nach* rationes C; *fehlt* P^2 11 simplicior est | simplicior LP^1P^2; simpliciorem (ſimplıciorē *statt* ſimplıcıor ē) P^3 12 tanto | *fehlt* LP^2; cum P^3 subtilior est | *fehlt* CP^2 et sollertia eius | et *fehlt* C; et intellectus P^3 13 intuetur rerum rationes | rerum rationes intuetur P^3 14 autem | *fehlt* C appellantur | appellat C; uocantur P^2 15 uel exemplaria | uel rerum exemplaria P^2; sed uel exemplaria P^3 ratiocinationes | rationes P^2 16 inspectas | ſpectanſ (in *übergeschr.*) (*d. h.* spectans *korr. in* inspectas) L; exemplatas C; expectans P^2P^3 17 formatae | informatae et acquisitae | *von* L^a *am R. nachgetragen* 18—19 Intelligentia . . . perspicacia | *in C hinter Prop. XXXIII. Deshalb ist in C vor 20* Illa *hinzugefügt:* Attendendum est quod ista declaratio, quae sic incipit: „Illa enim cognitio“, declarat et exponit illam propositionem: „Intelligentia est (est *ist zu streichen*) in deo“, quam etiam supra declarauimus 19 rationes | ratione P^1 sed | sine P^2P^3 ex | *fehlt* $P^1P^2P^3$ et | ac P^2 20 in | *in L über d. Z.* simplex | simpliciter P^3 est (*nach* simplex) | *fehlt* P^3 21 et | *fehlt* C; etiam P^3 22 rationes | ratio L, *von* L^a *korr. in* rationes sicut | ut C 23 uel | et P^2 deliberatione | delectatione P^2 24 inspectas | *so von mir geschrieben nach pag. 40, 16;* inspiciens $LP^1CP^2P^3$ et | sed P^3 crederet | credit P^2 aliquis | aliquid P^2 25 in | *fehlt* P^3 exemplari | exemplar P^3 uideret | uident P^3 26 etiam | *fehlt* P^2 subiungitur propositio sequens in qua | subiunguntur propositiones sequentes in quibus P^2 dicitur | ostenditur CP^3 27 in deo | *fehlt* C cognoscit | cognoscat P^3 exemplaria | *vor* cognoscit C 28 sed | *fehlt* CP^2 30 cognitio (*nach* quia) | *von* L^a *korr. aus* cognoscit L in exemplari est cognitio | *fehlt* P^3 32 secum | sicut P^3 deliberat | delibat P^2 intelligibilia | intelligentia C (*hier nach pag. 41, 1* sic) P^2P^3.

Pag. 41. 1 circa | et circa P^2 est | sunt CP^2 2 acumine | acuatione P^2 rerum | *fehlt* C; tunc P^2 exemplari | ex aci (r *übergeschr.*) P^3 ei | *fehlt* P^3 3 neque | nec C obiciuntur | o (w *übergeschr.*) (= ostenditur) P^1 nisi |

neque P^1 4 inspectionem | inspectationem P^3 5 successiue | ex successione L 6—10 Intelligentia . . . ipsa | *In sämtlichen Handschriften steht der Satz* [2] Triplex . . . in se ipsa *an erster Stelle, vor* [1] Intelligentia . . . potentiae. *Die Notwendigkeit einer Umstellung ergiebt sich nicht nur aus der Reihenfolge der Erläuterungen zu den Sätzen, sondern auch daraus, daß No. 3 und 4 nur durch die unmittelbare Verbindung mit No. 2* (Triplex etc.) *ihrer grammatischen Konstruktion nach verständlich sind* 6 cognoscit | intelligit P^3 sub | secundum P^1 7 se | *darnach* et se ipsam (*Glosse*) P^1 9 in intelligentia | intelligentiae CP^2 10 et | *fehlt* P^3 11 superessentiales | sunt essentialis P^2 11—12 in se . . . essentiales | *fehlt* P^2 12 earum | rerum P^2; ea cum P^3 13 se | *darnach* sunt P^3 quasi | quae P^3 14 proprie | *so korr. aus* improprie L; improprie P^2P^3 15 cognoscendi | *vor* generalis C; cognoscendo P^3 in intelligentia | intelligentiam P^2; intelligentiae P^3 16 nunc | sicut P^3 determinantur | determinatur P^3 cognoscendi | *fehlt* C diuersi | *von* L^a *am R. nachgetragen* 17 Quae | *von* L^a *am R. nachgetragen*; quia C ea | eo P^2 non est ex parte suae potentiae | ex parte suae potentiae non est L parte | natura P^1, *am R. korr. in* parte 18 et diuersitatem | ex parte L, *von* L^a *durchstrichen und am R. in* et diuersitatem *korr.* eorum | *darnach* quae cognoscit C 19 et (*vor* suorum) | *von* L^a *am R. nachgetragen; in* P^2 consequentium | conuenientium P^1P^2; conuertentium P^3 20 eorum | earum P^3 in | ex LCP^2P^3 cognoscuntur | cognoscit CP^3; cognoscitur P^2 21 proponitur | *in* L *von* L^a *a. R.* haec propositio | *umgestellt* L 23 est (*vor* sub) | *fehlt* P^3 se (*nach* sub) | *in* L *von* L^a *über d. Z.* et quod est supra se | *fehlt* P^3 enim | haec C 24 cognoscitiua | cognitiua C cognoscit | cognoscit supra P^2 sub se et | *fehlt* P^2 25 quod | *fehlt* P^1CP^2 est | *fehlt* $P^1CP^2P^3$ se ipsam | in se ipsa C 26 ex | a P^2P^3 sui | illius P^3 27 secundum | sed C modum | ratione C; *nach* potentiae P^2 est | *in* L *über d. Z.*; *davor* non (*ausradiert*) P^3 28 sicut | ut C propositio illa | *umgestellt* P^1.

Pag. 42. 1 quaedam | quem ad modum P^3 2 quo licet | *so Liber de causis §. 11, p. 175, 3 Bardenhewer;* quolibet L; quodlibet P^1; quemlibet CP^2; quamlibet P^3 ut | *nach* modum P^1 unum | *nach* eorum P^1; *fehlt* C eorum | *fehlt* CP^3 alio | aliquo P^2 3 in | *fehlt* P^2 non | nec P^3 4 quae | qua P^3 cognoscuntur | cognoscit P^1; cognoscitur P^3 ipsa | ea C 5 sic | sicut P^3 6 quod est (*nach* et) | *fehlt* P^3 7 ipsa | ea L 8 uel | sed quod P^3 9 omnium | *fehlt* C; et P^3 cognoscitiua | *in* P^3 *Abkürzung unklar* 10 maxime | magis P^3 potentia | potentiae uel maxime (*dies letztere wohl zu dem vorhergehenden* magis *als zweite, und zwar richtige, Lesart gehörig*) P^3 omnis | cum P^3 11 scit | cognoscit C essentiam suam | *umgestellt* C rediens | *so korr. aus* residens P^1 13 Et | *fehlt* C 14 est | *vor* manifesta L; *fehlt* P^3 13—14 qua dicitur | quadam P^3 14 scilicet | *fehlt* P^2 14—15 in exemplari | *in* P^3 *Abkürzung unklar* 15 in rebus | *davor* et C et | *fehlt* LP^3 Cuius | huius P^1; eius P^3.

Pag. 43. 1 in eis cognoscit | cognoscit *vor* eodem *C*; est in eis cognoscitiua P^2 2 ipso | eo CP^3; ea P^2 3 quae | quod P^3 superessentiales (*das erste*) | subessentiales P^3 et dicuntur superessentiales | *fehlt* P^3 4 rerum causae | rerum *fehlt* P^1; *umgestellt* (causae *am Rande für* causarum *im Text*) P^3 5 principia rei actualia | in principio rerum essentialia P^3 6 In se ipsa uero | uero *fehlt* P^1; uerius in se ipsa P^3 rerum principia | *umgestellt* P^1CP^3 essentialia | essentialiter *L* 7—8 sicut . . . essentialia | *fehlt* P^2 7 sicut | ut *C* rem | *fehlt* P^3 8 abstrahendo | subtrahendo P^1 9 cognoscit | cognoscit ea *C* ex earum | *fehlt* P^2 11 ad alias | ad alia P^2 quia | quod P^3 cognitiones | cognoscit P^3 12 causas rerum et | rerum causas et *C*; causa rerum et P^2; animas rerum in P^3 cognoscit | *von* L^a *am R. nachgetragen*; *fehlt* $LP^1CP^2P^3$ 13 quasi | quod P^3 abstrahendo | *so korr. von* L^a *aus* trahendo *L* eis | ipsis C ita quasi uniuersaliter sed cum | *von* L^a *am R. nachgetragen; fehlt* $LP^1CP^2P^3$ 14 eadem | quidem *C* postea in rebus | postea *fehlt C*; in rebus posita P^3 cognoscit | cognitis *C* non iam uniuersaliter | *von* L^a *am R. nachgetragen*; *fehlt* $LP^1CP^2P^3$ 15 particulariter | perficitur P^3 quia | *in L von* L^a *über der Zeile*; *fehlt* CP^2; si P^3 per | *fehlt* P^1 effectu | effectum P^3 16 est quod | *fehlt C* 17 ipsa | ipso *C* quasi (*nach* ipsa) | quare P^3 dicitur | bene *L*, *von* L^a *über d. Z.* (*ohne Tilgung des* bene) dicitur; dicuntur P^3 quasi (*nach* dicitur) | *fehlt* P^3 ibi | *fehlt L*; *nach 18* non est P^3 18 non est | *umgestellt* P^2 abstractio | affirmatio P^3 sicut | dicit P^3 uidens | uidet *C* aliquam | aliam LP^1P^2; antequam P^3 18—19 se auertit | *umgestellt C*; se conuertit P^2 19 ea | eis *C* deliberat | liberat *C* ipsa | se ipsa P^2 20 et (*nach* exemplari) | se P^2; *fehlt* P^3 se ipsa | *in L am Rande nachgetragen* 21 proprie | *so in L korr. aus* improprie; improprie P^2P^3 particulariter | perficitur P^3 22 effectu | effectum C^3 actuali | $\overset{\text{li}}{\text{acci}}$ (= accidentali) P^1 23 Ex | et P^2 ergo | *hinter* sunt P^1 manifestae | *fehlt* P^3 propositiones praecedentes | sequentes propositiones P^2; propositiones sequentes P^3 25 unum | *nach 26* cognoscit *C* 26 alia | *vor* non *C* uero | autem P^1 27 aliquid | *fehlt* P^2 et | *fehlt* P^2 28 In | Et in *C* 29 se | *am R. nachgetragen* P^1 rebus | *darnach* cognoscit omnia *C* et praeterita | et praeterita et *L*; praeterita ẹt (*unsicher, ob der Tilgungspunkt unter* et *von 1. Hand*) P^1; praeterita et CP^2P^3 29—30 autem non | non LP^2P^3; non tamen *C* 30 omnia | *darnach hat C die Glosse:* futura non omnia (*die Worte* non omnia *sind in der Handschrift an das Ende der Glosse geraten*), sed quorum est causa determinata (*dieser Teil der Glosse nach p. 44, 19—20*). Nec adhuc credo quod ipsa intelligentia cognoscat futura in causa prima in quantum futura, sed in quantum causae primae sunt praesentia (*darnach noch die Worte* non omnia; *s. oben*) 31 terminatur | determinatur P^3 haec | *fehlt C*; illa P^3 simul cognoscat | simul cognoscit LP^3; cognoscit simul P^2 32 ostenditur | *von* L^a *korr. aus* ostendit *L*; oportet P^3 33 uel | et P^2P^3 33—34 non cognoscit . . . cognoscit | *in L von* L^a *am Rande*

33 in (*vor* exemplari) | *fehlt* P^2 34 primo | *fehlt* P^2 simul | *fehlt* C etc. | et cuius C; uel est P^3 est quia | *fehlt* P^3 ipsa | ipso P^1 35 non omnium | *umgestellt* C aliquid in se | in se aliquid P^2 36 Item | iterum P^3 neque | nec C; *fehlt* P^3 in rebus enim | *fehlt* LCP^2P^3.

Pag. 44. 1 unum non est | non, *am R. von 2. Hand nachgetragen* unum est P^1; unde non semper (*siehe sogleich*) est C semper (*nach* est) | *vor* est CP^2; *fehlt* P^1P^3 altero | alio P^1 semper (*nach* uel) | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^3 2 sunt | sicut P^2 diuisa et diuersa | diuersa et diuersa P^1P^2; diuersa et diuisa C; diuersa P^3. *Vgl. die Anmerkungen zum Text* et (*vor* ideo) | *fehlt* P^3 unum cognoscendo | *umgestellt* P^3 non | *in L von* L^a *über d. Z.* 3 et | *fehlt* P^2 4 ipsum | *vor* ideo P^2; *fehlt* P^3 cognoscendo | *darnach* primum P^3 Simul | *in L von* L^a *über d. Z.; fehlt* P^3 4—5 tamen . . . illo | *in L von* L^a *am Rande nachgetragen* 5 sicut | ut C prius | *nach* est P^2 6 possunt ei simul esse | simul ei possunt esse P^1; ei simul possunt esse C; simul possunt esse ei P^2; possunt simul ei esse P^3 omnia | *fehlt* P^1 7 de pluribus | *fehlt* C; de omnibus P^3, *wo nach* deliberare *hinzugefügt ist* uel de pluribus (*Doppel-Lesart*) eo | ideo P^3 8 omnipotentia | cum potentia C; omnium una similitudo P^3 autem | uero P^2 uidet | *in L von* L^a *über d. Z.* de | *fehlt* C 9 est | *fehlt* P^3 11 etiam | enim CP^3 manifestata | manifesta $P^1P^2P^3$ in parte secunda | substantia in parte substantia C 12 primo | prima P^1; principio P^3 simul | *fehlt* P^3 omnia | *darnach* illi P^3 et praeterita et futura | L^a *am R.*; *fehlt* $LP^1CP^2P^3$ nihil | simul CP^2 13 praeteriit | praesentia praeterita C; praeterita P^2; praeteritum P^3 uel | et C futurum | futura P^2 est | *von* L^a *am Rande korr. für* sunt L; sunt CP^2; scit P^3 ipso | ipsa C; principio P^3 Item | iterum P^3 ipsum | primum P^1 14 una similitudo | *umgestellt* L et | *fehlt* CP^2P^3 15 cognoscuntur | agnoscunt P^3 praesentia | *in L in Rasur;* praesentis P^3 15–16 praeterita . . . omnia | *in L von* L^a *am R. nachgetragen* 15 praeterita et futura | praeteriti et futuri P^3 16 qua | quia C; q̄ (= quae) P^3 cognoscuntur | cognoscit P^3 uerbo | subiecto C 17 imaginis | imaginationis P^2 quem ad modum | sicut P^2 19 eam | ea P^3 cadit | cedit P^1 20 quorum | ea quarum (!) P^3 causae sunt | *so von* L^a *korr. für* essentiae sunt L; sunt non P^3 ex | est P^3 21 mentis | meritis C et | uel C 22 cognoscit se | *umgestellt* CP^3 se per | *in L von* L^a *über d. Z.* per (*nach* essentiam) | *vor 23* potentiam P^1 23 similiter | *fehlt* P^1; simul C 25 intelligentiae | intelligentiam P^2 26 quam | quantum C eadem | eandem C 28 autem | ergo C eadem | eandem CP^3 cognoscit | cognoscat C. *Der Indikativ steht p. 46, 6 in allen Handschriften* 29 est | *so von* L^a *korr. für* et L; *fehlt* P^3 30 habeat | habet P^3 31 obiecta | ad obiecta C.

Pag. 45. 1 haec omnia | *umgestellt* P^2 cognoscat | cognoscit P^2P^3 2 ideo | et ideo C per essentiam | *fehlt* CP^3 3 substantia | *fehlt* C cognoscibilis | intelligibilis P^1 4 intelligibili | intll'c (li über c) (= intellectuali) P^3

praesente | praesentem P^3 intellectui | *so korr. in Rasur, anscheinend aus* intelligentia L; intellectum P^3 5 semper (*nach* ipsi) | *fehlt* P^3 sit *vor* sibi P^1; sit praesens semper *fehlt* P^2 ipsa | *in* L *von* L^a *üb. d. Z.* 6 ergo | igitur C sui | suam P^1CP^3 nihil | nec P^2 essentiale | essentia inter P^3 7 possit | posset C; *nach* cognosci P^2 8 suam | *vor* essentiam P^1; *fehlt* P^3 uero | non P^3 cognoscit | cognoscet C 9 cognoscuntur | cognoscitur C; cognoscentur P^3 enim | uero P^3 potentiae | potentia C obiecta | opposita P^2 10 et | *in* L *von* L^a *über d. Z.* substantiae | *nach* potentias C dicit | dixit P^3 11 secundo | primo LP^2P^3 manifestum | manifestatum C potentiae | potentia C 12 cognoscuntur | cognoscitur C 14 ipsam | ipsa P^3 solum cognoscit | *umgestellt* C etiam | et L^a *über d. Z.*; *fehlt* LCP^2P^3 (*vielleicht ist* et *und* etiam — *so* P^1 — *indes Glosse; vgl. S. 42 Anm. 3*) 15 propositio | *nach* sequens C; illa propositio P^3 16 quid | quod LP^1CP^3 primo sit | *umgestellt* P^1CP^3 eius | illa P^1 potentia | *fehlt* P^3 17 exteriora | exemplaria C haec | *in den Handschriften Abkürzung* (hoc ?) in | *in* L *von* L^a *über d. Z.* 18 sui | *fehlt* P^3 et | sed P^3 iterum | item P^1 non | uero P^3 est | *fehlt* C 20 ideo | inde P^3 etiam | *fehlt* P^3 21 subiungitur | subiungit C intelligibilium | etiam intelligibilium L; intelligibilium *von 2. Hand am R. nachgetragen* P^1 23 finaliter | similiter P^3 24 executione | exequtōnem L 25 quae | quod P^3 est | *vor* ordinata P^2; *fehlt* P^3 26—27 cognoscatur eius | *umgestellt* C 27 reditione completa | *umgestellt* P^2 28 sicut | ut C dicitur | dictum est L tertia | *in* L *von* L^a *am R.* 29 substantia | *vor* substantia *haben* LP^3 potentia, *das aber in* L *durch untergesetzte Punkte getilgt ist* cognoscuntur | cognoscantur P^3 (*vielleicht auch ursprünglich in* L, *da dort das* u *in Rasur*) 30 cognoscitur | cognoscatur L; cognoscuntur P^2 potentia | potentiae P^2 31 substantia | substantiae P^2 fit | sit P^3 reditus | rediens P^2; *nach* substantiam P^3 ad substantiam | a substantia C reditio | redictio P^2.

Pag. 46. 1 quia | quod P^3 substantia | *vor* cognoscitur L; *fehlt* P^1 2 potentia | et potentia C operatio | èt operatio C et (*vor* obiecta) | *fehlt* P^2P^3 3 cognitione | cognitionem P^3 intellectiua | intelligentiam P^3 est | sunt P^2 4 tertia | ista L, *von* L^a *am R. korrigiert in* tertia cognoscit | cognoscitur P^3 5 eadem | eandem CP^3 6 rediens est | est (*von* L^a *über d. Z.*) rediens L; rediens ut C; fit reditio uel rediens est (*Doppel-Lesart*) P^3 etc. | *fehlt* P^2 7 In intelligentia | *so* L^a *und 2. Hand von* P^1 *korr. aus* Intelligentiam L *und* Intelligentia P^1 (*1. Hand*); In *fehlt* CP^2P^3 intellectus | et intellectus P^2 potentia | *in* L *von* L^a *am R.* 9 sensu | *so* L^a *korr. aus* seu L imaginatione | *davor* et P^1 10 intelligentia | *so in* P^1 *am R. korr. aus* intelligibilia 12 uirtus | *fehlt* P^3 13 modo | de modo P^1 14 nunc | sicut P^3 intentio est dicere | dicendum est C; est intentio dicitur P^3 15 cognoscitiuas | *fehlt* P^3 habeat | habet C non | *darnach* habeat P^2 16 Et | *in* L *von* L^a *über d. Z.* sensum | *darnach* et cetera sensum P^2 17 aut | et CP^3 18—19 intellectus est | *umgestellt* L 20 aut | *fehlt* L; et P^3 20—21 istae uirtutes | *umgestellt* CP^2P^3

21 dependentes sunt | *umgestellt* C corpore et materia | et *von* L^a *korr. für* aut L; materia et corpore C aut | autem P^3 a (*vor* conditionibus) | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^1C 22 nulla | *fehlt* P^3 autem | *von* L^a *korr. für* enim L; a P^3 dependens | *fehlt* P^2 23 uel | et C 25 sicut | ut C 26 autem | enim P^2 potentia (*nach* huiusmodi) | propositio P^3 est | *nach 27* intellectiua P^2 potentia (*nach* est) | *fehlt* P^2 27 sicut | ut C prius | supra C quaecunque | *fehlt* P^3 28 cognoscuntur | noscuntur L; cognoscitur P^3 sensu | *fehlt* L aut | et P^2 30 per | *in* L *von* L^a *üb. d. Z.* tertiam | tertiam consequentem P^1; istam P^2 31 superior | *darnach* sed inest P^3 alias | illas P^3 32 cognoscitiuas | *fehlt* C 32—33 uirtus . . . superior | *fehlt* C 33 abstracta | abstractiua P^1.

Pag. 47. 1 sicut | ut C; *darnach* prius dictum est et P^3 2 quaecunque | quia C cognoscuntur | cognoscitur, *nach 3* phantasia *gestellt* C imaginatione | imaginatiue P^2 4 autem | ostendit quia C quicquid | *fehlt* P^2 etc. | et superior L, *darüber* etc. L^a 5 eo | ex eo P^3 est potentiae | *umgestellt* L 6 ambitus | abiectus P^3 7 simplicius est | est simplicius et L in | *fehlt* P^3 8 rebus | *fehlt* P^3 minoris sit | *umgestellt* L 9 quam | *so korr. aus* quoniam L si | et P^3 sunt | sint P^1; sicut P^3 ordinatae | *darnach* secundum potentiam essentialem et non accidentalem C quicquid | quod C 10 poterit (*vor* uirtus) | *nach* uirtus C; potest P^3 inferior | *vor* uirtus P^1 poterit (*vor* et) | *fehlt* $LP^1P^2P^3$ 11 enim | autem C; est P^2 12 nobiliori | nobilior P^3 ueriori | *Abkürzung in* P^3 *unklar* modo | *nach* nobiliori C; *fehlt* P^3 enim | et P^3 13 in ipsa | *fehlt* P^3 simpliciori | simpliciorum ipsa P^3 recipiente | receptione P^3 14 secundum | per P^1P^2 15 In intelligentia | *so* L^a *korr. aus* Intelligentia L; Intelligentia P^1 (*1. Hand*); Intelligentiae P^1 (*2. Hand*) P^2P^3 16 agens | agentis C. *Vgl. 49, 12* possibilis | patiens P^1; passibilis P^2; primo P^3 17 in eis | *fehlt* C non | nisi P^3 diuiditur | diuidit P^3 18 non | nisi P^3 humanus | humana P^3 19 quia | *in* L *von* L^a *über d. Z.*, *fehlt* P^3 possibilem | impossibile P^3 20 sequitur | *fehlt* C quod | quia C si | *fehlt* LC 21 neque | nec C operationes | proprietates P^1 23 quiditates | quantitates P^3 23—24 sed ab hoc | *in* L *von* L^a *am R.*; *fehlt* CP^3; q̇ P^2.

Pag. 48. 1 ut | et P^3 perficiatur | perficitur P^2 2 in quantum agens | *davor* P^3 in quantum huiusmodi id est, *was wohl wegen Z. 4 f.* non habet intelligentem agentem in quantum huiusmodi *hinzugesetzt ist* est | *vor* agens P^1; *fehlt* P^3 3 possibilem | *darnach* possibilis dicitur cognitio P^3 (*Glosse*) et | *fehlt* P^1 ad | *fehlt* C dicitur | ordinatur uel dicitur P^3 (*Doppel-Lesart*) cuius | cum P^3 ergo | *durch zwei Punkte getilgt* P^1 intellectus | intellectus intelligentiae P^3 non | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; *in* P^1 *durch zwei Punkte getilgt* (*am Rande* uel, *was aber auch für* ergo *gesetzt sein kann; s. oben*) dependet | dependit P^1; dependeat P^3 4 a | et P^2 4—6 non habet . . . phantasmatibus | *fehlt* P^1P 5 etiam | *fehlt* P^3 enim | *fehlt* P^3 6 cognitio | *in* L *von* L^a *am Rande* 7 rei | *fehlt* P^2 8 imagi-

natione | *davor* et C cognitioni | cognitionis CP^2 adminiculantibus | *fehlt* P^1 9 indiget | *fehlt* P^1P^3 (*in* P^3 *Lücke freigelassen*) intellectus | intelligunt P^1 sicut | ut C 10 ostensum | dictum P^2 11 item | idem P^1 12 propositionem | operationem P^3 subsequentem | sequentem C in | *fehlt* L 13 quia non diuiditur | *fehlt* CP^3 14 quod | *darnach* est sine materia uel C (*Doppel-Lesart*) habet | habens C sicut | ut C 15 in | *fehlt* P^2 XI. | XII. C. *Vgl. S. 4 Anm. 2* Primae philosophiae | *umgestellt* C enim | *so korr. von* L^a *statt* autem L; eius P^3.

Pag. 49. 1 aliquo | *so korr. von* L^a *aus* quo L; uno C modo | *von* L^a *am Rande nachgetragen* a corpore | *nach* non P^2 1—4 alio autem . . . dependet a corpore | *fehlt* P^3 (*Homoioteleuton*) 1 alio | aliquo P^1P^2 autem | *fehlt* P^2 modo | *fehlt* C 1 et | *fehlt* CP^2 3 quam | quod P^1CP^2 3—5 aliam uero . . . materialis dicitur | *in* L *von* L^a *am Rande nachgetragen* (*Homoioteleuton*) 3 uero | *fehlt* L (*d. h.* L^a) 4 nec | neque P^1CP^3 5 propter | *so* L^a *für* per L diuiditur | dicitur P^2 humanus intellectus | *umgestellt* P^3 6 potentiam | materiam C possibilem | potentialem P^1; po.$^{\text{le}}$ (*d. h.* possibile) P^3 et | *fehlt* P^3 7 Intellectus | *davor* et P^2 est dependens | dependet C 9 licet | sed licet P^3 non | de se non sit P^1 et ideo non diuiditur | *fehlt* LP^1CP^2 9—10 quem ad modum . . . non diuiditur | *fehlt* P^3 (*wie es scheint, infolge des Homoioteleutons, ist in* P^3 *der längere Teil der Phrase, in den übrigen Handschriften der kürzere ausgefallen* 10 quia | quare P^3 10—13 actus est | *umgestellt* C 11 omnino | *vor* non C completus | actus completus L ergo | quantum P^3 est | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* C 12 sunt | *in* L *von* L^a *über d. Z.* 13 in intelligentiis | intelligentiae L; intelligentiis (*ohne* in) P^3 omne | esse ($\bar{\text{e}}$e *für* o$\bar{\text{e}}$) P^2 14 sicut | ut P^1C scilicet | *vor* humanus C; *fehlt* P^2; ita P^3 15 memoratur | memoriam P^3 praesentia | *darnach* experimento (experimentorum C) autem (aut C) de praeteritis et memoria $LP^1CP^2P^3$. *Hier sind die Worte* aut (autem) de praeteritis *entweder eine sinnlose Wiederholung aus dem Vorhergehenden, oder sie sind aus dem Schluß des Satzes hierher geraten. Die Worte* experimento et memoria *scheinen dagegen aus Z. 21 hieher verschlagen zu sein. Bei der Wiederholung des Satzes S. 50, 8 fehlt die Einschiebung* 16 per | et per L; et P^2 aut praeterita | *fehlt in den Handschriften, wenn die Worte nicht in dem oben ausgeschiedenen* autem (aut) de praeteritis *stecken. Die Ergänzung ergiebt sich aus S. 50, 9* 17 semper | *nach* ei P^3 sunt ei | earum sunt C 18 licet | uero C habeat | habet C 18—22 habeat . . . cadit | *fehlt* P^2 19 rationes | *fehlt* P^3 cognouit | cognoscit C 20 in ipsa obliuio | obliuio in ipsa P^3 21 Circa | *hier setzt* A *wieder ein (s. zu S. 40, 1).* 21—22 Circa . . . contingit | *in* LCP^2P^3 *steht dieser Satz hinter 50, 27, vor Prop. XLI. Daß er mit* P^1A *vielmehr zu Prop. XL zu ziehen ist, beweisen die S. 50, 23—26 gegebenen Erörterungen, in denen er als* propositio quarta *bezeichnet wird* 21 cognitionem | enim cognitionem (cognitione A) P^1A in se ipsis

experimentum | in se ipsis experimentum in se ipsis C; inter se ipsas experimentum in se ipsis P^{3} 22 contingit | *fehlt* P^{3} 23 non habet | *umgestellt* C sensitiuam | sensibilem C 24 imaginationem | imaginatiuam P^{2} aut | ante P^{3} phantasiam | fantasticam P^{2} dicendo | dc̄a (*d. h.* dicta) P^{1}; a deo P^{3} 25 ostendere | dicere C quas | quod C; quot *am Rande für* quod *im Text* P^{2}; quare P^{3} cognoscitiuas | cognitiuas P^{3} 27 circa | contra P^{3} immutatum | rei mutatum $P^{1}A$; mutatum CP^{3}; mutant P^{2} sit | est $P^{2}P^{3}$ 28 enim | ergo enim P^{2}; enim *hinter* ipsam P^{3} obliuio | *hinter* contingit C contingit | *so von* L^{a} *korr. aus* conuenit L; conuenit A; cadit (*wie Z. 20*) P^{3} sicut | ut C dicetur | dicitur $P^{1}A$ 29 hoc | quod P^{2} ergo | *fehlt* P^{1} 30 memoratur | *vor 29* de praeteritis C; memorabitur P^{3} per | *fehlt* C praesentia | praesentiam A quia | *fehlt* P^{2} sicut | sic C 31 sequenti | sequente P^{2} praesentes | *vor* habet L; *fehlt* P^{3} 32 de ipsis | *nach* semper P^{3} semper | non semper C retinent | *so korr. von* L^{a} *aus* remanet L; recipiat P^{2}; remanet P^{3}.

Pag. 50. 1 omnium | omnium *korr. aus* omni L quae | quam CP^{2}; qui P^{3} nisi | non P^{3} supra | super $P^{1}A$ ea | *so korr. von* L^{a} *aus* omnia L; omnia $CP^{2}P^{3}$ conuertat | conuerterit P^{2} sed | *von* L^{a} *üb. d. Z.* aliquod | aliquid P^{2} 3 quem ad modum | quoniam LCP^{2}; quia P^{3} dicimus homo habens | de aliquis non habet P^{3} 3—4 mathematicarum scientiarum | scientiarum mathemati sunt P^{3} 4 actu considerat | considerat in actu P^{1}; considerat actu A; actu communicat C in | cum C 5 nec | ergo nec L; non A tamen | tū P^{1} memoratur | memoriam P^{3} 6 actu | actum C 7 his | *so von* L^{a} *korr. aus* eis L manifesta est | manifestum est P^{2}; manifestatur P^{3} prima propositio | *umgestellt* P^{2} quae | quod P^{3} quod | *fehlt* P^{3} 8 praesentia | p̄ſencia̅ (= praesentiam) L, *wo der Querstrich über* a *von* L^{a} *durchstrichelt ist;* praesentiam *auch* $P^{1}ACP^{2}$ 8—9 de futuris | *in* L *von* L^{a} *am Rande;* de *fehlt* P^{2} 9 per | *in* L *von* L^{a} *über d. Z.* praesentia | praesentiam P^{2} aut praeterita | $^{\text{aut}}$ad futura p̄t̄ita L (*d. h.* ad futura praeterita L, *korr. von* L^{a} *in* aut praeterita); aut futura praeterita P^{2}; aut *fehlt* CP^{3} prouidentia | praeuidentia P^{3} 10 est | *in* P^{1} *von 2. Hand am R.; fehlt* A praecognita sunt | cognita sunt LCP^{2}; sunt cognita P^{3} 11 praecognita | per cognita CP^{3} autem | *fehlt* P^{3} sunt | *fehlt* $P^{1}A$; *nach* praeterita C et praesentia | sunt praeterita praesentia C 12 item | uerum P^{3} secunda propositio | *nach* ex praedictis C 13 enim semper | *umgestellt* $P^{1}AP^{2}P^{3}$ species habet | *in* L *von* L^{a} *am R.* 14 non | *in* L *von* L^{a} *üb. d. Z.* neque | nec P^{3} 16 obliuio non cadit | non cadit obliuio $P^{1}AP^{3}$ sicut | ut C patet | *fehlt* $P^{1}C$ 17 habente | habenti LCP^{3}; habiti P^{2} considerante | consideranti $LCP^{2}P^{3}$ 18 semper | non semper $P^{1}A$ ex | *in* L *von* L^{a} *am R.* IX. | XI. LCP^{2}; X. P^{3} 19 Primae philosophiae | *umgestellt* $P^{1}AP^{3}$ non | *fehlt* P^{3} transmutatio | transmutatio aliqua P^{3} 20—22 neque . . . esse | *fehlt* P^{3} (*Homoioteleuton*) 20 est | *fehlt*

LP^1A 21 est | *fehlt* P^2 in | ex LP^2 comparatione | comparationes P^2 22 aliqua transmutatio | *fehlt* C esse | *fehlt* P^1 propter | quia propter L 23—24 Et . . . dicitur | *fehlt* C 23 ex | *so* L^a *für* per L; *fehlt* P^3 manifesta | manifestata L quarta | sequens P^2 24 quod | quia L cognitionem rerum | *umgestellt* C in | non, *am Rande korr.* in in P^1 25 experimentum | experimentum ipsius P^3 et | *fehlt* C memoria | per medium L 26 in (*vor* exemplari) | *fehlt* L; L^a *über d. Z.* etiam ipsa | *korr. aus* ipsam L; ipso C accidit | cadit P^3 mutatio | *korr. aus* transmutatio L igitur . . . declaratio | *fehlt* P^3 quatuor | *nach* propositionum C 27 praedictarum propositionum | *umgestellt* L declaratio | *darnach* subtiliter inspicienti et diligenter C 28 Omnis | *davor in A rot.*: hic ponitur differentiam (*lies* differentia) inter animam et intelligentiam noster | rerum P^3 29 autem | *fehlt* P^2 Ne | Nisi P^3 obiciantur | abiciantur P^2 30 intelligentiae | conuenit ($\overset{t}{ɔ}$ *für* $\overset{e}{\varnothing}$) P^2 tamen | ut C; cum P^2 31 si | sed P^3 cognoscenda | cognoscendo P^2; cognita P^3.

Pag. 51. 1 intelligentiae quam | *fehlt* P^3 2 liberior | *so von* L^a *korr. aus* liberalior L est | *fehlt* P^3 3 post | potest P^1; esse post P^3 non | *in* L *von* L^a *am R.* impediunt | impedit C differentiae | differentia C 5 anima | substantia P^1A separata | *dahinter in allen Handschriften außer* P^1A *noch der Satz XLII, 1:* Daemones . . . exemplari. *In* CP^2P^3 *sind dann die Sätze* Quaecunque . . . separata *und* Daemones . . . exemplari *noch einmal wiederholt, in C hinter S. 53, 6, in* P^3 *vor 52, 3, wohin der Satz* Daemones . . . exemplari *wirklich gehört. Wie* P^3, *scheint auch* P^2 *es mit der Zugehörigkeit der Sätze zu meinen, nur daß dies Verhältnis wegen der mangelhaften Raumverteilung dort nicht klar hervortritt* 6 notatur | denotatur C; nota P^2 8 earum | eorum P^2 attenditur | attendere P^3 9 est | *vor* 8 secundum C 10 autem | tamen C satis | *nach* est A neque | nec P^1C explanatione | explanationem P^1 11 potentia | substantia C maiori | tanto maiori (*Konjektur*) P^2 11—12 uiget sollertia | *fehlt* P^3 12 enim | autem LP^2; *fehlt* A quaedam | *vor* subtilitas P^1AP^2; *fehlt* CP^3 perspecto | p̄fco (*d. h.* perfecto) C; prospero P^2; prospecto P^3 13 medii | inueniendi medii. *Siehe die Anmerkung zum Text* in | *fehlt* P^3 Posterioribus | *nach* dicitur P^3 quo | qua C manifestum | illa (*gemeint ist* propositio, *wie vorhin bei* qua) manifesta C 14 in operatione | *fehlt* P^3 15 ipsa | ipso P^3 procedente | praecedente P^1; praecedentem P^3 procedente . . . operatione | *fehlt* A tanto | *fehlt* LCP^2; est P^3 16 in | *fehlt* P^1AC cognitione sua | *umgestellt* A; sua *fehlt* P^3 est | *in* L *von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^1AP^3; tanto est C item | itm̃ (= iterum?) P^2P^3 subtilior | subtilior est C; est subtilior P^2 17 tanto | *hier von mir hinzugesetzt. In C steht es vor* uehementius, *in den übrigen Handschriften fehlt es ganz* potentior est | potentia C (*hier die ganze Stelle — wohl nach Konjektur —*: potentia eius tanto uehementius operatur); potentia est potentia P^2; est potentior P^3 et (*vor* uehementius) | eius tanto (*siehe*

oben) C et (*vor* quanto) | item P^2; *fehlt* P^3 17—18 quanto uehementius operatur | *fehlt* P^3 18 tanto | *fehlt* LCP^2P^3 operatione sua | *umgestellt* *L* uelocior | *fehlt* P^2 18 - 19 et firmior | *fehlt* LCP^2P^3; et infirmior P^1 20 autem | aut CP^2P^3 22 eadem | *fehlt* CP^2P^3 dici possunt | *umgestellt* CP^3 23 inferioris | *nach diesem Worte von 51, 21* ordinis *bis 53, 30* idem est modus (*einschließlich*) *Lücke in A, verursacht durch Ausfall eines halben Doppelblattes.* natura est | *umgestellt* P^3 24 et (*vor* gratia) | uel P^3 et (*vor* ideo) | *fehlt* P^3 intelligentiae | *in L von* L^a *am R.* intelligentia (*sic!*); *fehlt* CP^2P^3 25 potentiae | prima P^3 sunt | est CP^3 26 Daemones . . . exemplari | *fehlt hier in LC, während in* P^2P^3 *hier aus Prop. XLI auch der Satz* Quaecunque dicuntur de intelligentia, eadem fere dici possunt de anima separata *wiederholt ist* (*siehe oben*). *Hinter* Daemones *hat* P^3 *an dieser Stelle* (*nicht das erste mal, wo der Satz hinter Prop. XL, 4 steht*)) autem, *was auch in L* (*wo der Satz mit Prop. XLI verbunden ist*) *von* L^a *am Rande hinzugefügt ist.* P^2 *schiebt hier* (*nicht auch das erste mal*) enim *ein. In C ist bei der Wiederholung (hinter S. 53, 6; s. oben zu 51, 5)* uero *eingeschoben.*

Pag. 52. 1—2 Triplici . . . spirituum | *Dieser Satz, der mit XLII, 1 unmittelbar verbunden werden muß, da seine Begründung (Z. 16:* Licet autem . . .*) sich unmittelbar an die Begründung von XLII, 1 anschließt, steht nur in* P^1 *an der richtigen Stelle. In den übrigen Handschriften steht er vor XLIII (p. 53, 7):* Sicut in anima duplex *etc.* 2 naturae | natae P^3 superiorem | supernorum *L* (*hier hinter* spirituum) $P^1P^2P^3$. *Die Lesart von C* (superiorum) *ist gewährleistet durch p. 53, 1* 3 intelligentiarum | *davor* rerum P^3 4 in parte | *fehlt* P^1; in parte *korr. aus* in partu P^3 communicant | conueniunt P^2; *vor* in parte P^3 in (*vor* cognoscendo) | *fehlt* *L* 5 differunt | non *(Konjektur! in der Vorlage jedenfalls Lücke, wie in* P^3*)* *C*; *fehlt, mit Lücke* P^3 sequens | sequens cognitio *C* 6 Primo . . . daemonum | *fehlt* P^2P^3 *(Homoioteleuton)* differat | differt *C* 8 cognitione | in cognitione *C* Quod | Quae P^3 cognitio uel | *in L von* L^a *am R.; fehlt* $P^1CP^2P^3$ 9 rerum | *nach* et LP^1CP^2 est uisio exemplaris | *von mir hinzugesetzt; in den Handschriften wegen des Homoioteleutons ausgefallen* primi | *nach 10* beata P^3 ideo | *von mir gesetzt*; ıeo (= in eo, *für* ıo = ideo) *L*, *über* in *von* L^a etiam; in eo (*wie L, 1. Hand*) *auch* P^1; etiam eo (*wie* L^a) P^2; cum eo *C*; iterum in eo P^3 10 illustratur | illuminatur P^3 intellectus | natura intellectus P^3 accenditur | atenditur P^2; inflammatur P^3 11 affectus | abstractus *C* perficitur | *darnach* illis (ıll'; *lies* ul' = uel) accenditur P^3 (*Doppellesart*) in amore | memoria P^2 12 intellectus est uita | uita intellectus est uita *L*; uita est intelligentiae uita est *C*; uita est intellectus P^2; uita est intellectus uita est P^3 qui . . . beata | *fehlt* P^3 13 dubio | dubitatione P^1 est | sunt P^3 ergo | *in L von* L^a *am R.* 14 sicut | ut *C* 15 ciuitate dei | trinitate dei P^2; trinitate P^3 16 autem | ergo *C* cognitionem | *fehlt* P^3 habeant | habent *C* alium | *fehlt C*; *vor 17* triplicem P^3 17 tamen | autem P^3 triplicem modum | *umgestellt*

P^1 scientiae | *fehlt* P^2 habent | *nach 16* habeant P^3 18 genere | modo *L*; *fehlt C* scientiae | *fehlt* LP^3 sicut | ut *C* beatus | *fehlt* P^1P^3 19 modi | *fehlt* P^1 in | et P^3 sequenti | sequente P^2 enumerantur | enarrantur P^1, manifestantur P^1 20 quoad | quoad L^a *korr. aus* quod ex *L*; quod CP^2; in P^3 subtilitatem | subtilitate CP^2P^3 in | *fehlt C* qua | quantum P^3 21 bona | quia bona P^2 enim | *fehlt* P^2 22 per | *in L von* L^a *über d. Z.* 23 temporum | ipsam (ıpam *für* tprm) LP^2; *fehlt* P^1; imperium *C* communicant | conueniunt P^3 et | *fehlt C* 24 excellunt | *in L von* L^a *am R.* maiorem | ā nonā P^3 25 corrumpuntur | corrumpitur P^2P^3 tempori | tempora P^1P^3 adaequatur | adaequantur LP^1C 26 eorum duratio | *umgestellt* CP^2; eos duratio P^3 incorruptibiles | incorporales *L*.

Pag. 53. 1 superiorum | *in L von* L^a *am R.*; supernorum P^3 2 explenda | exemplendam P^2; exteriora *C* 3 superioribus | supernis P^3 3—4 ex eorum . . . cognoscendi | *fehlt* P^1 4 modo | modum *C* cognoscendi | cognoscit *C*; *fehlt* P^3 similiter | *fehlt* P^3 cum | *fehlt L* 5 semper | simpliciter P^1P^3 6 quae ignota sunt | cognoscendi P^3 inferiori | *darnach* simpliciter *C* 7—8 Sicut . . . intelligentia | *in C steht dieser Satz vor XLIV (pag. 53, 22):* Duplex est potentia *etc.* 7 est | *fehlt* P^3 8 scilicet | *fehlt* P^2 ac | et P^1CP^2 motiua | memoria P^1 ita | similiter P^3 et | *fehlt C* in | *in* P^1 *am R. nachgetragen*; *fehlt* P^2P^3 9 de potentia | dum propter P^3 10 est | *vor* in ipsa *L* 11 sed | sed et P^3 (*Konjektur; vgl. die Anm. zu d. St.*) 11—12 potentiae ipsius | *umgestellt* P^1 12 ut | *so von* L^a *über der Zeile korr. für* et *L*; non P^3 aliquid dicatur | *umgestellt L* 14 in | *fehlt C* 15 ita | itaque P^2 in | *fehlt* P^3 quicquid potest | ipsa P^3 15—16 substantia inferior | *umgestellt* P^1 16 potest | *fehlt* P^3 substantia | *fehlt* P^2 et (*vor* magis) | *fehlt* P^3 17 siue | et P^1 sicut | ut *C* prius dictum | superius dictum P^1; dictum (*ohne* prius) P^2; praedictum P^3 18 potentia | quod potentia P^3 quae | quod P^3 19 et est | *fehlt* P^2; sed P^3 ordinata | *fehlt* P^2 uerum | unum P^2 uel ad falsum | et falsum *C*; effectum P^2 motiua | notitia P^3 autem | uero CP^2; est P^3 20 in speculatione consistit | in speculando consistit *C*: consistit in speculatione P^3 operatione | *so korr. aus* operationem *L* et | *in L von* L^a *über d. Z.* 21 ad (*vor* malum) | etiam P^2 sicut | ut *C* III. | 3° libro *C* 22 anima | *darnach* ab Aristotele edito *C*. *In* P^3 *folgt als Inhaltsangabe zu XLIV:* Deinde ostenditur quod intellectiua (*lies* intelligentia) [dum] habet duplicem apprehensiuam, scilicet superiorem et inferiorem, et non duplicem motiuam 23 apprehensiua | *fehlt* P^3 23—24 in intelligentia in qua | in qua intelligentia LCP^2; intelligentia in qua P^1 25 potentiae | *fehlt* P^3 in apprehensiuam et motiuam | et motiua et apprehensiua *C* 26 ut | et P^3 manifestetur | *so von* L^a *korr. aus* manifestatur *L*; manifestum P^1; manifeste P^2; manifestatur P^3 habere | *nach 27* partes P^1; *fehlt C* 27 in (*vor* intelligentia) | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* $P^1CP^2P^3$ motiua |

motiuam P^1 scilicet | *fehlt* P^2 29 superiora tamen | *fehlt* P^3 per inferiora *in L* per *von* L^a *über d. Z.*; *nach 30* cognoscit *C*; *fehlt* P^3 30 in ipsa | *in L von* L^a *am R.*; *fehlt C, wo vor* cognoscendi *statt dessen* per ipsam *hinzugefügt ist* idem | *fehlt C* est modus | *umgestellt C* cognoscendi | *hier setzt A nach der Lücke p. 51,23—53,30 wieder ein.*

Pag. 54. 1 inferiora | *darnach in L*: superiora cum inferioribus cognoscit et ideo idem est modus cognoscendi superiora et inferiora (*s. p. 53, 29 ff.*), *was durch übergesetztes* va — cat *als ausfallend bezeichnet ist* superiora cognoscit | *umgestellt* P^1A; inferiora cognoscit *C* non | et non LP^1AC; sed non P^2 2 per (*vor* inferiora) | *in L von* L^a *über d. Z.* sed | set (= sed) *korr. von* L^a *aus* et *L* 3 duplex | *so korr. aus* dandus *A* cognoscendi | intelligendi P^3 in | et P^3 in intelligentia cognoscere | *fehlt* P^2 cognoscere | cognoscente *C* 4 et (*vor* secundum) | *fehlt* P^1A duplex | dupliciter P^3 (d^r^ *für* d^x^) 6 autem | *fehlt* P^3 est | *fehlt* P^2 motiua | anima motiua P^3 uel | et *C*; aut P^3 non | si *C* enim | autem P^3 7 circa | contra P^2 cum . . . inferioribus | *fehlt C* condescendit | descendit P^2; condetendit P^3 8 uel | et *C* mittitur | inuitatur P^3 a | et P^2 contemplatione | *darnach* eius *C* 8—9 propter hoc | ideo P^2 9 affectiua | affectum P^3 10 motiuam | motiua *A*; materiam P^3 duplex | *fehlt* P^3 11 unitur | unita est *C* corpori | carni *C*; *vor* unitur P^2 ac | et *C*; *fehlt* P^2 affectiones | affectione P^2 contrahit | contrahat P^3 12 dicitur inferior | *umgestellt C* contemplandum | contemplanda *C* 13 et . . . superior | *fehlt* P^3 superior | *darnach in C ein Vermerk über die Zugehörigkeit der einzelnen Teile des Kommentars, der dadurch nötig wurde, weil Prop. XLV, 1 und 2 (nebst Prop. XLVI, 1) in der Handschrift nicht an der richtigen Stelle stehen, sondern unmittelbar hinter Prop. XLIV gesetzt sind:* Haec declaratio, quae sic incipit, exponit illam propositionem. Secunda propositio primam exponit propositionem: Motiua intelligentiae etc. 14—17 *Über die Stellung von Prop. XLV in C siehe die vor. Bem.* 14 est | *fehlt* P^1 16 Mutantur | Mutatur LCP^2P^3. *Siehe die Anmerkung zum Text Die Worte* ad formam secundum af[fectiones *in L am Rande* non | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^3 18 omnis | coīſ (*d. h.* omnis *korr. aus* communis) *L* 19—20 ita . . . formam | *fehlt C* 19 ita | *fehlt* P^2 et | *fehlt* P^1P^3 20 motiua | motu *C* postea dicetur | *umgestellt C* nunc | sicut P^3 21 motiua | motu *C* 22 mutatio | motus *C* duobus modis est | fit duobus modis *C* 24 sequenti | sequente *L* ostenditur | ostendetur P^3 secundum | *so von* L^a *über d. Z. korr. für* ad *L* 25 formas substantiales | formam substantialem *C* incorruptibiles | incorporales P^2; corruptibiles P^3 de se sunt | *in L* se *von* L^a *über d. Z.*; de se *fehlt C*; sunt de se P^3 26 secundum | *von* L^a *über d. Z. korr. für* ad *L*; *fehlt* P^1AP^3; per *C* quascunque | quarumcunque P^1A 27 sicut potentiae naturales | *fehlt* P^3 potentiae naturales | formae potentiae P^2 28 uoluntatis | uo^tıſ^ uo^cıſ^ *A* extrinseco | *so* L^a *korr. aus* intrinseco *L* acquisi-

tae | exquisitae P^3 29 enim | *fehlt* CP^3; cum P^2 aliqua | *in L von* L^a *am R.*; *hinter* alia P^1 30 Sed | *fehlt* P^3 aliam | illam P^3 31 manifestum | maius P^3 secunda | sequenti uel secunda P^3 32 mutantur | mutatur CP^2P^3 etc. | *fehlt* P^2. *Darnach hat C (wo Prop. XLVI, 1 schon hinter Prop. XLIV hinzugefügt ist, Prop. XLVI, 2 und 3 dagegen erst hinter p. 56, 11 folgen)*: Illa declaratio quae sic incipit, [Intellige quod illa propositio quae sic incipit], debet coniungi cum illa propositione quae sic incipit: Omnis substantia destructibilis etc. *Hierdurch soll ausgedrückt werden, daß der Kommentar p. 55, 9 ff. nicht zu dem in C allein davor stehenden Satze XLVI, 2 gehört, sondern (vgl. p. 55, 15) zu dem Satze XLVI, 3, welcher in C erst viel später steht.*

Pag. 55. 1—2 Natura . . . alio | *vor p. 53, 25 C* 1 incorruptibilis | corruptibilis P^1A intelligentia | in intelligentia LP^2P^3 2 tamen | *fehlt* C; autem P^2 corrumpatur | corrumpitur $P^1P^2P^3$ hoc | *fehlt* C; non P^3 3—8 Natura . . . causa prima | *hinter Z. 17* composita in se P^3 *(wo der Zusammenhang des Satzes durch diese Einschiebung völlig unterbrochen ist)* 3 incorruptionem | *korr. von 2. Hand aus* corruptionem L; *ebenso korr. in* P^3; corruptionem P^2 4 actu | actum LP^1A conseruatur | *nach* ab extrinseco C 5—8 Omnis . . . prima | *vor XLVII C; fehlt* P^2. *Über* P^3 *s. zu Z. 3* 7 per | super L 8 prima | pura P^1 9 Hic | Haec P^3 praecedenti | *nach* propositione P^3; praecedentibus P^2 10 supponebatur | supponitur P^2 scilicet | *fehlt* P^1A non | *fehlt* C sint | sunt ACP^2P^3 corruptibiles | incorruptibiles C sint | sunt $P^1CP^2P^3$ ab | ad LCP^2P^3 13 uel | neque. *Wenn* a substantia alia *richtig und wenn nicht etwas ausgefallen ist, so können die Worte* a substantia alia *nur abhangen von* separabiles *(wo dann aber statt an die* diuersae naturae, *welche im ersten Falle die fragliche Substanz zusammensetzen, im zweiten an diese fragliche Substanz selbst zu denken ist). Dann ist indes* neque *unhaltbar, wofür ich* uel *geschrieben habe* quam | *fehlt* P^3 deferantur | deferatur P^1A; *fehlt* P^3 14 et (*vor* sensibilis) | *fehlt* P^3 destructibiles | et idem LP^2; eadem P^1A; idem C; modo P^3. *Die Vermutung* destructibiles *stützt sich auf den Wortlaut des Z. 15 citierten Satzes XLVI, 3, liegt aber graphisch weit ab* sunt | sint LP^1A 15 quae . . . in | *fehlt* P^2 scripta est | sumpta est A; *umgestellt* C; est *fehlt* P^3 Libro | propositio P^2 17 scilicet | *so* L^a *üb. d. Z. für* sit L; *fehlt* P^3 composita | compositione P^3 in se | *fehlt* P^2 17—18 uel . . . de se | *fehlt* C 17 intelligentiae | intelligibiles intelligentiae P^2 18 non | uere P^3 erunt | sunt P^2 substantiae | *in L von* L^a *am Rande*; *fehlt* P^2P^3 corruptibiles | incorruptibiles P^3 19 non | *fehlt* LP^3 20 tamen | circa P^3 quicquid | quod communiter C 21 eadem | ea C tamen | cum C; non P^3; non | nisi P^3 22 corrumpatur | corrumpantur LC; corrumpitur P^2 hoc | *nach* habet P^2; sed P^3 habet | habeant C 23 illud | idem P^1A; istud P^3 sequentem | subsequentem P^3 24 ei | *fehlt* P^3 25 aptitudo | inquam *(oder* inquantum; *Abkürzung unklar)* P^3 non | *in* P^1 *von 2. Hand am R.* inest | est in CP^2 26 conseruatur | *korr. aus* conseruetur A 27 quod |

fehlt P^2 est (*nach* factum) | *fehlt* ACP^2 uelle dei est non dissolui | dissolui uelle non est dei P^1C; non dissolui *mit feinerer, blasser, doch gleichaltriger Schrift am Rande A*; actus dei est nolle non absolui P^3 28 quod | *fehlt L. Dort steht aber von* L^a *am Rande als andere (richtige) Lesart* uel: quod natura aptum est ad corruptionem in incorruptibilitate conseruat (*statt*: [unde naturam] quae ad corruptionem apta est incorruptam conseruat). natura | naturam quae *L (1. Hand)* 29 incorruptionem | cor ruptionem LP^1P^2 aptum | apta *L (1. Hand) C*; actum P^2; natum P^3; aptum est *vor* ad corruptionem L^a in incorruptibilitate | incorruptam *L* (in incorruptibilitate L^a ; *s. oben*); incorruptibilitatem CP^2; in corruptione P^3 conseruat | *darnach* a deo *C* et | quia causam *C*; quod uero P^2; quia natura P^3 30 permittit | permitti P^3 corrumpi | *darnach* in corruptibilitate est P^2.

Pag. 56. 1 quam | *in L von* L^a *am R.*; quae P^2; *fehlt* CP^3 habet | non habeat *LC, wo in L das* non *von* L^a *gestrichen*; non habet P^2P^3 natura | *darnach* tendere *C (Konjektur)* 2 incorruptionem | corruptionem LP^2P^3, *von* L^a *durch Zusatz von* in *über der Z. korr.*; *darnach* cum *L* conseruetur | conseruatur *C*; *nach* in actu P^3 2—3 ostendit quarta propositio | ut ostendit quarta propositio *C*; in quarta propositione ostendit P^2; ostendit illa propositio P^3 5 puram | primam P^2 5—6 quae est . . . pura | *in L von* L^a *am R. nachgetr. pag. 56, 5* prima . . . *58, 9* non est omnino actus (*einschließl.*) *fehlt A* 5 causa prima *umgestellt* P^3 enim | autem *C* aliorum | aliquod P^3 6 uel | ut *C* bonitas | bonitatis CP^3 pura | prima P^2 habent | habet *C* 7 bonum | boni P^3 per | *fehlt* P^3 7—9 et ideo . . . participationem | *fehlt* P^1C 7 pura | prima P^2 8 etiam | *fehlt* LP^2 quae | quod LP^2 per | *fehlt* P^3 10 Sic | *fehlt C* manifestata | manifesta P^1CP^2; manifestum P^3 11 et | *fehlt* CP^2P^3 per secundam | *davor* et P^3 uero | *fehlt* CP^3 12 mouet | *nach* situm P^2 alia | ad alia CP^3. *Vgl. Z. 27* 13 mouet | *vor* ad locum P^3 corpora | corpus P^1P^3 uero | autem *C* 17 sola *fehlt* LP^1; *vor* meditatione *C* quaelibet | quae licet P^3 18 subito | subiecta P^3 18—19 pro uoluntate sua | per uoluntatem suam P^2 20 motiua | motu P^3 intelligentiae | intelligentia CP^2 21 dicitur | determinatur *C* quid | quod P^2P^3 mouet | pertinet siue mouet P^2; mouetur P^3 secundo | secundum P^3 uero quomodo | *fehlt* P^3, *wofür Lücke gelassen* 22 Dicit | dicitur P^3 se | secundum P^3 mouet | *nach* locum *C* locum | loca P^3 23 alia | ad alia $LP^1CP^2P^3$. *Die Streichung von* ad *ist durch den Zusammenhang (Z. 25 ff.) und durch die analoge Stelle Z. 27 gefordert* quia | quod P^3 si per | semper P^3 24 autem | *fehlt* P^2 sibi est | est *fehlt C*; est ei P^3 25 et | *fehlt* P^2 eo | in eo *C* potentiam | potentia P^3 26 super | sine (*oder* siue) P^3 ista | ipsa LP^2; omnia *C* ad locum | ad ipsan (!) locum P^2 26—27 mouere potest | *umgestellt* P^2 27 et | *fehlt* P^3 28 autem | *fehlt* P^3 29 secunda | *fehlt* P^2 dicitur | determinatur *C* mouet | *fehlt L*; *vor* se ipsam P^2 30 (*vor* non) | *in L von* L^a *am R.* alia . . . localiter | *in L von* L^a *am Rande.*

Pag. 57. 2 VI. | VIII (*d. h.* VI *korr. aus* VIII.) *L*; VII *C* ostenditur | dicitur (*vor* in VI.) P^3 3 corpus | *in L von* L^a *üb. d. Z.* 4 enim | *am R.* P^1 mouetur | *so* L^a *am R. für* mutatur *L*; mutatur CP^2 uel | ut P^2 5 et | *fehlt* P^2 6 motu (*vor* uero) | motu suo P^2 7 nequaquam | non P^2; nunquam P^3 8 quia | quod *C* intelligentiae | intelligitur P^3 similiter | supra P^3 9 uacuum | *so von* L^a *korr. aus* uaccum *L* mutando | mutando se P^2; multitudo P^3 totalem | totam P^3 10 ac | hac P^2 de | a *C* 11 esset | *davor* eius *C* 12 spatii | medii P^2 mutatione | motione P^3 13 et (*nach* enim) | *fehlt* P^1 maiorem | et maiorem *C* 14 minorem | maiore (*d. h.* minorem *korr. aus* maiorem) *L* magnitudinem | magnitudinis P^2P^3 15 Sed | et *C* istud | illud P^1CP^2 quasi | *fehlt C* uidelicet | scilicet *L* 16 ea | eo CP^3 ideo | non (no *für* io) P^3 17 quarta | secunda P^3 quomodo | quoniam P^1 istud | illud P^1P^2; *vor* quoniam *C*; hoc P^3 non | *fehlt* CP^2 impossibile | *so von 2. Hd. korr. aus* possibile P^1; *vor* sit *C* 18 imaginari | imaginanti P^3 dicitur | *in L von* L^a *am R.* (*mit Verweisungszeichen hinter* dicitur) sicut | *fehlt L* meditatione | medietatem, *korr. in* medi[e]tatione P^3 19 sola | *vor* meditatione *C* aeque cito | aequaliter *L* 20 de | *fehlt* LP^1C secundum | *fehlt* P^2 21 eis | ei P^2 22 unita | uīcta (*d. h.* iuncta *od.* uincta) P^1 subito | *fehlt L* 23 non potest | *nach* diuersa *C* 23—24 intelligentia . . corpori | *fehlt* P^2 23 est | *fehlt C* 24 unita corpori | *umgestellt* P^1 meditationem | medium P^3 25 ita | quod P^3 et | est *C*; *fehlt* P^3 omnibus | *vor* subito P^1; *nach 26* coniungitur P^3 27 istis | his P^2 quatuor | *fehlt* P^3 28 dicebatur | docebatur *korr. in* dicebatur L^a *am Rande* (*fehlt im Text*); dicetur *C* 29 aliud | alium P^2 sola | *so von* L^a *korr. aus* sua *L*; sua P^1CP^3 30 intelligentia | intelligibilia P^1; *vor* corpus P^2 ei | *in L von* L^a *üb. d. Z*; *nach* immittitur P^1 immittitur | unitur P^3 32 Limitata | Li^{mi}tata *L*; Inuitata P^3 potestas | potentia CP^2 creatum | causatum P^2; citra primum P^3 33 est | *in L von* L^a *über d. Z.*

Pag. 58. 1 compositae | *fehlt C* 2 compositae tamen sunt | sunt tamen compositae *C*; tamen *fehlt* P^3 3 Hic | Haec P^3 differentia | differentiae P^2 ad deum | ad'm P^3 4 motiua | *in L von* L^a *am Rande* ut | et P^3 manifestetur | manifestatur P^2 potentiae | potentia P^3 5 in | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^3 6 differentia | dicendum P^1 quod | quia *C* sola | sua P^1CP^3 7 non | mouet non P^2 eo | est P^3 8 in XI. | in XI. philosophiae primae *C* autem | uero enim P^2 9 illius | eius P^3 per | *fehlt C* agit | operatur uel agit P^3 quae | quod LP^2; eo quod *C* 9—10 eo quod | *mit diesen Worten setzt A wieder ein (s. zu 56, 5)* 10 sed | se P^2 11 compositae sicut | sicut compositae sicut P^3 dicit quarta | sequens dicit P^3 12 motor | *in L von* L^a *durch Rasur und Überschreiben so korr.* 13 sola | sua P^3 14 ex | *in L von* L^a *über d. Z.*; secundum P^2 secunda | prima P^1A 15 cum | quando P^3 ei | *fehlt L* immittitur | mittitur *A*; unitur P^3 16 substantia | substantiae *C*;

substantia immutatur P^3 17 non | *fehlt* C sit | ſint L; sunt P^2 elongationem | *darnach* eius L cuius | eius est P^3 20 potentia | *fehlt* P^1; substantia A ut | et in P^3 motum influat mobili | in mobili fluat motum P^2 21 quod | *so* L^a *am R. für* hoc L Hispania | yspania LAP^2P^3; hyspania P^1C 22 corpus | *vor 21* in Hispania C in Francia | infantia P^1A; et francia P^3 situaliter | substantialiter P^3 coniungitur | unita est P^3 23 cum | *fehlt* P^3 per | *fehlt* C uirtutem | uirtute C 24 mouendum | *so korr. aus* modum P^1; modum (mod' *statt* mo$^{d'}$) P^3 25 dei | *das* i *in Rasur* L sufficiat | *so korr. aus* sufficiens P^2.

Pag. 59. 1 dicit | *nach* sequens P^3 limitata | *so korr. aus* Imutatio P^3 2 enim est (*vor* potestas) | *umgestellt* A; enim *fehlt* C potestas eius | eius potentia L; potestas ipsius P^1A; potestas *fehlt* P^2 enim | autem P^1AC est limitata | *umgestellt* C; *darnach* P^3: quia potentia eius est diminuta, quia nullum creatum est potentiae infinitae. cuius manifestatio (quia . . . diminuta *Glosse;* quia nullum . . . manifestatio = *Z. 4—7*) qui | quia deus P^3 3 sub certo | substantia P^2 pondere | *fehlt* P^3 3—4 Et iterum | *fehlt* P^3 4 est | *fehlt* P^3 5 est | *nach* potentiae P^2; est quia P^3 6 Cuius | cuiusmodi P^2 7 quod | *fehlt* P^2; quia P^3 sint | sunt P^2 8 compositae tamen sunt | sunt tamen compositae CP^2; compositae sunt tamen P^3 9—10 principia sunt substantiarum | substantiarum sunt principia LP^2P^3; sunt principia substantiarum A; *nach* principia *in* P^1 *von 2. Hand am Rande* non 10 compositarum | compositorum P^2 substantia | ipsa substantia P^3 11 simplici | simpliciter P^3 quae | qui CP^2P^3 est | *fehlt* CP^3 scilicet non | non est C 12 et ideo | nam C admixta | commixta LC et non | non enim L; non *fehlt* C; et cetera P^3 13 quare | quia P^1A; *fehlt* C in | ex C 14 enim | est P^3 est | *vor* actus P^2; *fehlt* P^3 15 est | *fehlt* AP^2P^3 ideo | *so von 2. Hand aus* ide P^1 potentiae | *so von 2. Hand aus* potenti P^1 infinitae | *darnach in A die Inhaltsangabe zum Folgenden (rot)*: Intelligentia non unitur corpori, sed sicut motor. *Unten am Rande, mit Verweisung vor* Intelligentia: hic ostenditur 16 uniatur | iungatur C unitur | unitur enim P^3 19 Cum | quod quando P^3 19-20 quodam modo immittitur ei | quodam modo immittitur L; quodam modo innittitur *(so!)* C; quodam modo ei immitatur P^2; unitur ei quodam modo P^3 eius | *fehlt* P^2 ei immittitur | ei *fehlt* A; innititur ei C; et immittitur (*korr. aus* et dimittitur) P^2; ei uniatur P^3 21 ei | *fehlt* CP^3 sed sicut | *fehlt* P^3 quia | et P^3 22 est | *nach* dependens P^1 a corpore | *fehlt* C quem ad modum | sicut P^2 23 caelum | *fehlt* P^1 24 supercaelestia | supracaelestia P^3 nisi | et P^3 dicatur | *so von* L^a *korr. aus* dicetur L anima | *fehlt* C 24—25 et non a perficiendo | *fehlt* P^2 25 insolitum | *so korr. aus* insolutum P^1 26 etc. | *fehlt* P^3.

Pag. 60. 1 anima igitur | *umgestellt* P^3 motor | est motor est P^3 1—2 corporis . . . motor | *fehlt* P^3 1 corporis | *nach* perfectio P^2 et |

fehlt LP^2; etiam C dicitur | *nach* corporis L 2 uero | *in L von* L^a *am Rande* nequaquam | non P^2 ut perfectio | *fehlt* P^1ACP^2 *(wegen* P^3 *s. oben)* ut motor | sicut motor P^1ACP^2 3 unitur | *darnach in allen Handschriften außer C eine längere Interpolation mit Parallelstellen und Erläuterungen zu Prop. L:*

Haec auctoritas Damasceni[1]) consonat[2]) commento sequentium[3]): Omne quod circumscribitur, loco, tempore[4]) aut cognitione[5]) congrue circumscribitur[6]).

Quod sequitur, non est de commento, sed concordantia[7]). Essentia et potentia[8]) intelligentiae[9]) a deo dante ei[10]) esse actuale et particulare limitatur[11]) et terminatur; unde hoc aliquid dicitur. Et ex hoc est quod circulus[12]) dicitur[13]) intelligentia[14]), deus autem non dicitur[15]); namque[16]) diuina essentia sphaera[17]) intelligibilis[18]), cuius centrum est ubique, circumferentia uero[19]) nusquam[20]).

[1]) Damasceni | tamen L; *fehlt* P^3. — *Vgl.* Joann. Damasc. *De fide orthodoxa* I c. 13 (Migne, Patrol. Ser. Gr. T. 94 col. 853 B): *περιγραπτὸν μέν ἐστι τὸ τόπῳ ἢ χρόνῳ ἢ καταλήψει περιλαμβανόμενον. Die mittelalterliche lateinische Übersetzung aus dem XII. Jahrh. rührt bekanntlich von Burgundio von Pisa her* [2]) consonat | concordat P^3 [3]) sequentium | consequentium P^1 [4]) tempore | aut tempore P^3 [5]) aut cognitione | *fehlt* P^3 [6]) circumscribitur | *darnach* dicit Damascenns LP^1AP^2 [7]) sed concordautia | sed de concordantia P^2; *fehlt* P^3 [8]) potentia | *fehlt* P^3 [9]) intelligentiae | intelligentia P^3 [10]) ei | habet P^3 [11]) limitatur | et limitatur P^3 [12]) circulus | *vgl. dazu* Avencebrol, *Fons vitae* III 57, p. 206, 19 ed. Baeumker: Saepe audiui a sapientibus uocari has substantias spirituales circulos et rotas [13]) dicitur | *vor* circulus P^2 [14]) *Statt der Worte:* unde . . . intelligentia *hat* P^3: et hoc est quod circumscribitur intelligentia [15]) dicitur | dicatur P^2. — *Zu* dicitur *ergänze* circulus [16]) namque | tam L; tamen P^1A; autem P^2 [17]) sphaera (*in* P^1A *nach konstanter mittelalterlicher Schreibung* spera) | spem L; opera P^2; substantia P^3 [18]) intelligibilis | intelligens P^2 [19]) uero | *fehlt* P^3 [20]) nusquam | non P^2. *Der Satz*: Deus est sphaera, cuius centrum est ubique, circumferentia uero nusquam, *ist im Mittelalter sehr beliebt. Er findet sich z. B. bei Alanus ab Insulis, Regulae theologicae, Reg. VII (Migne T. 210, col. 627 A); Alexander Halensis, Summa theol. p. I q. 7 m. 1; Bonaventura, Itin. mentis in deum c. 5 n. 8 (vgl. I. Sentent. d. 37 p. 1 a. 1 q. 1 ad 3. Quaest. disp. de Trinit. q. 5 a. 1 ad 7. 8). Die Definition entstammt dem Pseudo-Hermetischen Liber XXIV philosophorum, in dem sie die zweite der 24 Definitionen Gottes bildet; vgl. Denifle, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. II. Berlin 1886. S. 428. Cl. Baeumker, Philosophisches Jahrbuch, VI. Fulda 1893, S. 164. 428. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis (Beiträge II, 4), S. 118 f.*

4 Substantia *etc.* | *hierzu in A die Inhaltsangabe (rot):* hic ostenditur quae sit comparatio intelligentiae ad locum simplex | uere simplex C (*bewußte Interpolation*) loco | *in L von* L^a *über d. Z.* tamen | *fehlt* P^3 5 loco | *fehlt* P^2 6 motiua | materia P^3 intelligentiae | intelligentia P^2 7 sit (*nach* quae) | *in L von* L^a *am Rande* 8 comparatio | operatio C; compositio P^2 eius | ipsius C; illius P^2 quomodo | *fehlt* P^1 8—9 ad locum | *fehlt* P^3 9 ostenditur | *fehlt* P^2 uero | non P^3 specificatur | specialiter P^1C 10 ergo | *fehlt* P^2 habeat | habet L ostenditur | ostendit C; *fehlt* P^3 11 licet | sed licet P^1 determinetur | determinatur P^2 12 circumscribitur | des circumcribitur (*so!*) P^3 est | *in L von* L^a

über d. Z.; *fehlt* P^3 13 quia | quod P^3 illud | id CP^3 loco | *in L von* L^a *über d. Z.*; *vor* solum P^2 circumscribitur | *in* P^2 *am R.* 14 sui | sibi A; *fehlt* P^3 15 hoc | haec (*Abkürzung*) A solum | non solum P^3 corpus est | *umgestellt* P^2 autem | *fehlt* P^3 simplex | *fehlt* C; non simplex P^2 16 loco | *in L von* L^a *am R.* 18 determinatur | terminatur P^3 dependentiam | *so korr. von* L^a *aus* pendentiam L uel communicantiam | *in L von* L^a *am R.* 19 quam | quantum (*Abkürzung*) P^3 habet | habent P^2; *fehlt* P^3 20 sequentibus propositionibus | propositionibus subsequentibus C enarrantur | enarratur L 21 substantiam simplicem | *umgestellt L* habere dependentiam | *fehlt* P^2 22 operationem | comparationem P^3 communicantiam | conuenientiam ad corpus C 23 comparationem | *davor* et etiam P^2 ex | et P^2 proportione | proprietate C; propositione P^2P^3 simplicis | simplicitatis P^1P^2 24 ad | *in L von* L^a *über d. Z.* compositum | *so am R. korr. für* comparationem A; compositionem CP^2 et | ex $LACP^2P^3$ dicetur manifestius | manifestius *fehlt* C; manifestabitur P^3.

Pag. 61. 1 Propter | per C haec | hoc P^1; quod P^3 tria | intelligitur P^3 dicitur | dicuntur P^1; potest C; deus P^3 2 situm | sicut P^3 ita (*vor* esse) | uel P^3 illo | isto P^1; alio C ita (*nach* loco) | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^2 3 alio | alio loco C non | in A; *fehlt* CP^3; a P^2 dimetiatur | dimensionatur P^2 eodem | eo P^2 circumscribatur | circumscribitur P^2 4 substantiae | *in L von* L^a *am R.* potest | *fehlt L* 5 circumscribi | circumscribitur L est | *darnach A als Inhaltsangabe zu LI (rot)*: hic ostenditur propter quid substantia simplex dicitur locum determinare 6 est | *fehlt* LP^1A; est et P^2; *nach* simplex P^3 7 Ergo cum | *umgestellt L*; *fehlt* P^2 sibi partem | *umgestellt* P^3 8 determinat | *in L von* L^a *am R.*; determinet P^3 9 determinat | sibi determinat C et | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^2 10 affectum | affectūū (*d. h.* affectum *korr. aus* affectuum) L; affectionem P^2; affectuum P^3 11 situm | sicut C; *nach* dicitur P^2 12 sunt posita | sunt *blaß in Rasur L*; *umgestellt* P^1ALP^2; sunt potentia P^3 esse | *darnach in* LCP^2P^3 *noch Prop. LII* 13 istis | his P^1A 14 determinare | *davor* sibi P^3 15 est (*nach* Vna) | *fehlt* P^3 quia | quod C est (*nach* uniuersi) | *in L von* L^a *vor* pars *über d. Z.*; *fehlt* P^1ACP^3 non | nihil P^3 quare | quia P^1A 16 uniuersi | *fehlt* LCP^2P^3 propriam | *vor* sibi LCP^2P^3 17 causa | *fehlt C* dependet | pendet P^3 corpore | cognitione P^3 18 uel | et C per | *in L von* L^a *über d. Z.*; propter P^3 19 suam locum sibi | *in L von* L^a *üb. d. Z.*; suum (*so!*) locum (*ohne* sibi) P^3 et | uel P^1 20 affectum | effectum P^3 sicut | ficū L quae | *darnach* propter operationem suam P^3 suo | caelo P^3 empyreo | imperio P^1A 21 affectu | effectu L^a (*für* affectu L) A existens | extrinsecus C 22 affectum | *so* L^a *korr. aus* effectum L; effectum P^3 hunc locum | *umgestellt C* 23 cognitionem | *darnach L*: alia propositio hic incipit non | *in L von* L^a *über d. Z.* 24 a corpore non dependet | non (*von* L^a *über d. Z.*) dependet a corpore no L; a *fehlt* P^2 ergo | *fehlt* P^1AC 25 quia | *in L*

von L^a über d. Z.; quare *A*; cum *CP^2*; *fehlt P^3* determinat | determinare P^3 locum | *davor* sibi CP^3 25 operationem | *so von L^a korr. aus* operationes *L*; operationes (*so!*) *nach 26* affectum P^3 26 cognitionem | *darnach* etc. *C* 27 Tertia | *so von L^a am R. korr. für* tunc *L* autem | *fehlt AP^3* quia | quare *A*; *darnach* uirtus *C* positionem | comparationem P^3 28 quem ad modum | quantum ad motum P^1; sicut P^2 positionem dicitur habere | positionem habere dicitur *C*; dicitur positionem habere P^2; dicitur habere positionem P^3 29 extensionem | *so korr. aus* excessionem *L* de | *so korr. aus* ad *L* 30 habet | habent *C* ad | *fehlt C* 30—31 quae positionem habent | per comparationem *C* 31 inter | *fehlt P^2*.

Pag. 62. 1 Quarta | gratia (*Abkürzung*) *A* etiam | *so von L^a über d. Z. für* enim *L* tangetur | tangitur P^3 sequenti | sequente P^1ACP^2 2 communicantia | conuenientia *C* 3—5 et dicetur . . . circumscripta | *fehlt P^3* 3 postea | *in L von L^a über d. Z.*; *vor* dicetur P^2 4 Sic | sicut *C* quibus de causis | de quibus de (de *über d. Z.*) causis *L* 5 circumscripta | circumscripto. *Darnach A rot (als Inhaltsangabe zu LII)*: hic ostenditur quid sit locus intelligentiae 6—9 Caelum . . . affectionibus | *in LCP^2P^3 steht LII, 1 und 2 hinter Prop. LI vor 61, 12*: In istis tribus. *Da so die Zugehörigkeit des Kommentars unklar geworden war, fügt L vor 10* Ostensum est *etc. hinzu:* Commentum super illam propositionem: Est locus intelligentiae per naturam (*d. h. Prop. LII, 2*); *richtiger P^2*: Commentum super istam propositionem: Caelum empyreum etc. (*d. h. Prop. LII, 1*) 6 intelligentia | intelligentiam CP^3 7 substantiae | substantia P^3 sed | *darnach* ex CP^3 8 Est locus intelligentiae | *fehlt CP^2*; intelligentia locus intelligentiis P^3 per | propter P^2 naturam | *darnach* enim *C* debitus | debetur *C*; *in P^3 Abkürzung unklar* et | ei *C*; *fehlt P^3* in | *fehlt C* 9 quem | *fehlt C*; quantum P^2; quam P^3 mouetur et quiescit | mouentur et quiescunt LCP^2P^3 *Da das vorhergehende* intelligentiae *Genitiv Singular ist, wäre der Plural hier absolut unverständlich. Das gleiche Schwanken wiederholt sich Z. 13—14 und 27—28. Auf die Gefahr hin, vielleicht nicht einen Fehler der Abschreiber, sondern eine Nachlässigkeit des Autors zu korrigieren, habe ich den Text so hergestellt, daß er verständlich erscheint, die beiden ersten male den Singular, da dort im ganzen Zusammenhange der Singular steht, das dritte mal wegen S. 62, 29 ff. den Plural. Aus diesem Grunde ist auch 62, 28* intelligentiae *aus P^1A hinübergenommen; denn wenn das Wort auch Glosse sein sollte, so ist dasselbe doch so notwendig, daß Witelo bei genauer Durchsicht des Werkes dasselbe gewiß selbst hinzugesetzt haben würde.* 10 Ostensum est prius | *fehlt P^3* intelligentia locum | *umgestellt P^2* 11 in parte ista | hic P^2; in parte ita P^3 determinatur | determinantur P^1; determinat P^3 quid | quis P^1 locus eius proprius qui | eius locus qui (*ohne* proprius) P^1A; locus eius primus qui *C*; locus proprius qui proprius locus P^2; eius locus proprius quia P^3 12 duplex | dupliciter P^3 et incorporeus corporeus | *fehlt P^3* sicut | ut *C* 13 incorporeus | in corpus P^3 sicut | ut CP^3 in quem | in quo *L*; in quantum

(*Abkürzung*) AP^3 13—14 mouetur et quiescit | mouentur et quiescunt LCP^2; mouetur quis scit P^1 14 affectionibus | affectibus P^1 15 prima | ipsa CP^2 enim propositione | *umgestellt L* dicitur | *fehlt C*; *darnach* quod P^3 eius | esse *A*; *vor* locus *C* 16 etiam | *fehlt* P^2 propter | per P^3 ab ipsa | *nach* determinatur *L*; *fehlt C*; ad ipsam P^3 17 cum | est P^3 dicitur | quod dicitur P^3 determinat intelligentia | locum determinat intelligentia (*letzteres Wort von* L^a *am R.*), *d. h.* determinat intelligentia *korr.* L^a *aus* locum determinat *L*; *fehlt* P^1; locum determinat *C*; intelligentia determinat P^2; determinat locum P^3 18 ex | eorum P^3 19 quia caelo | *in L von* L^a *in Rasur* 20 eo | ea *C*; eodem P^3 non | nec P^1 enim est | *umgestellt* P^3 21 quia | *fehlt C* corpus | *so von 2. Hd. am R. korr. für* locus P^1 omnia | omnia corpora P^1A est simplicissimum | *umgestellt C* 22 substantiae | *fehlt* P^3 23 ubique | *so am R. korr. für* ibi *A* hunc | habet *C*; habent P^2 determinat | determinatum CP^2 26 solum | solummodo *L* dicitur locus iste | iste locus dicitur *C*; dicitur in propositione locus ille P^2; dicitur hic locus P^3 27 est | *fehlt* P^2 quem | quo P^1A 27—28 mouentur et quiescunt | mouetur et quiescit P^3 28 intelligentiae | *fehlt* LCP^2P^3. *Siehe oben zu Z. 9* 29 unumquodque | *Abkürzung unklar A*; unum quod P^2 et | *fehlt* P^2 terminat | determinat *L* per | propter P^3.

Pag. 63. 1 affectiones | effectiones P^1 faciunt | facit *C* grauitas | *in L von* L^a *am R.* et leuitas | *darnach in A Lücke bis S. 70, 8* essendi dicitur nunc (*einschließl.*) in | uel in P^3 2 hoc | *darnach* faciunt P^1 et | *in L von* L^a *am R.* in substantiis simplicibus | in spiritibus et in substantiis simplex (*so!*) P^3 3 perficit | premit P^3 deprimit | *so von* L^a *über d. Z. korr. aus* exprimit *L* et | *in L von* L^a *üb. d. Z.* 4 etiam | est P^1P^2; *fehlt* P^3 dici potest | *umgestellt* P^3 5 earum | eorum P^2P^3 eo | *so von* L^a *über d. Z. für* et *L* illius | istius *L* 6 earum | causarum P^2 7 ergo | *fehlt* P^3 habeat | habet *C* 8 ad locum | *in L von* L^a *am Rande nachgetragen, mit Verweisungszeichen* h i n t e r intelligentia; *fehlt* CP^2P^3 intelligentia | *darnach* et quomodo non *C* 11 Neque | *so in L von* L^a *korr. für ein ausradiertes Wort* 13 Subiectum | substantiam P^3 14 Determinatum | Dictum P^3 prius | superius *C* intelligentiarum | intelligentiae P^3 hic | sed P^3 subiungitur | subiungit LP^1P^2 15 ipsarum | earum *L* Sed cum | scilicet P^3 sint | sunt P^2P^3 16 una est | *umgestellt* P^2 corruptibilis | *so von* L^a *am R. für* corporalis (*Abkürzung*) *L*. *Die Abkürzung* cor^{lit} *in* P^1 *und* P^2 *kann sowohl in* corruptibilis, *wie in* corporalis *aufgelöst werden* 17 non | neque *L* uero | est P^2; non P^3 substantiae | *fehlt LC* 18 datur differentia | dat differentiam P^3 per | *fehlt C* 19 definitio aeternitatis | *umgestellt C* differentia prima | differentia primo $LP^1P^2P^3$, primo differentia *C*. *Die ganz alleinstehende Wortstellung von C kann der Übereinstimmung der übrigen gegenüber nicht in Betracht kommen. Wird aber* primo h i n t e r differentia *gesetzt, so erwartet man als zweite*

Verschiedenheit eine solche, die nicht differentia temporis ad aeternitatem *ist. Ich habe deshalb* prima *geschrieben. Im Folgenden (Z. 22) ist* secunda *wenigstens von einer Handschrift bewahrt. Vgl. auch Z. 26* 20 temporis | ipsius temporis P^1 quod | quia P^3 21 successione | successione temporis P^2 non | hoc P^3 et datur causa | est prima differentia etiam P^3 22 secunda | secundo LP^1CP^2. *Vgl. oben zu 19* differentia prima aeternitate | aeternitatem P^1 23 neque | et L; in P^2 aut | ante P^3 tempore | *darnach* contingit C 23—24 ex his | *fehlt* C 25 sine priori | superiori P^2 uel | et CP^3 26 prima | primo LP^1CP^2. *Vgl. Z. 19* 27 quod | quia P^3 aeternitas est | est aeternitas est P^1 28 successione | *korr. aus* successiue P^3 tempus autem | temporis autem P^1; *fehlt* P^2 successiua | successiuum LP^3; cum successione C; *fehlt* P^2 29 expositio | ex potentia P^3 propositionem | expositionem CP^2 sequentem | subsequentem C 30 in qua | ibi P^3 aeternitas | *davor* neque P^1 neque | nec P^2 aliquid | *darnach* aliud C 31 praeterit | poterit P^2 uero | autem P^2 utrumque | utraque P^2.

Pag. 64. 1 enim | uero P^3 1—3 nihil praeteritum . . . proprie | *in C am Rande nachgetragen. Dabei sind infolge zu starken Beschneidens beim Binden die Worte Z. 2* sit praesens *und* quod non sit *ausgefallen* praeteritum | praeterit LP^1P^3; praeteritum est P^2 2 nihil praesens | *in L von L^a am R.* sit | *in L von L^a über d. Z.* futurum | *darnach* est P^1 tamen | *in L von L^a in Rasur* 3 neque | nec P^1 3—4 sed praesens tantum est | *fehlt* $LP^1P^2P^3$ 4—5 sed in . . . futurum | *fehlt* P^3 4 praeteriit | praeterit LCP^2 6 istorum | horum CP^2P^3 dicitur | *so korr. aus* dicetur L; dicetur CP^2P^3 tertia | *nach* propositione P^2; *fehlt* P^3 7 subiectum | substantiam P^3 enim | autem P^3 aeternitatis | *fehlt* P^1 8 et | *fehlt in* P^3 (*wo längere Lücke freigelassen*) cuius | eius C esse | est P^2 autem | uero P^2 9 est | *fehlt* P^1 et ideo | *in L von L^a am R.*; *fehlt* P^3 accidens | actus P^2 habeat esse | esse debeat P^2 10 quod | ut C sequatur | sequitur P^3 11 et (*vor* tempus) | *in L von L^a über d. Z.* tempus similiter | *umgestellt* P^3 si | *in L von L^a über d. Z.* 12 immutabile | immobile P^3 aeternitas | *davor* et P^3 ipsa | *fehlt* P^1P^3 immutabilis | immobilis P^3 13 et ideo . . . aeternitate | *fehlt* C nulla mutatio | *vor* aut P^2 14 praeteriit | *korr. von 2. Hd. aus* praeterit P^1; praeterit CP^2P^3 aliquid | *darnach* praeterit P^3 in | *so L^a für* ab L 15 mirabile | in aeternitate C; mutabile P^2P^3 durationem | duratio C esse | *fehlt* C 16 uidetur | esse uidetur CP^3 omne | *in L von L^a über d. Z.* 17 impartibile | est impartibile C; impartibilem P^2 subito pertransibile | subito est pertransibile C; subito pertransibilem P^2; *fehlt* P^3 (*wo Lücke freigelassen*) 18 secundum | respondetur P^3 aliquando | *vor* secundum C; aliis P^3 19 sed | si P^3 falsitatem | *fehlt* P^3 (*leerer Raum*) in eis | *vor* falsitatem C percepimus | percipimus P^1 20 earum | eorum P^3 habuimus | melius habebimus C 21 rem | *in L von L^a am R.* 22 coniungit | contingit P^2 23 et pars | *in L von L^a am R.* aut | ante P^3

25 et | aut P^1 26 comparamus | *nach* aliud *C; operamur* P^3 27 non est pars | *fehlt* P^1 et pars | *fehlt* P^1P^3 28 aut | et LP^2; neque P^3 ut assignetur | neque assignatur P^3 29 ut | *in L von* L^a *über d. Z.* est | *fehlt* P^1 31 quod (*vor* dicitur) | quid *L*; hoc P^1 rem | *nach* distare P^1; *vor* facit *C* 32 etc. | *in L von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^2 sequitur | facit rem sequi P^2 33 quantum ad hoc quod | primum qui P^3.

Pag. 65. 1 durationis | appropinquationis durationis P^3 per appropinquationem | per (propter P^2) propinquationem CP^2; propinquationem P^3 2 distantiae | distantiam P^1 3 hoc | *in L von* L^a *am R.* est | etiam P^3 sicut | sic P^3 4 etiam | *fehlt C* est | *vor* corruptionis CP^2 5 a principio | *nach* per se *C* est | *vor* per se P^1 6 dicitur | *nach* generatione P^2 7 res | *fehlt* P^1 est enim | celum *C* 8 tota simul | *umgestellt L* suo | *davor* cum *C* 9 a | *fehlt* P^1 uita interminabilis | *umgestellt* P^3 Quia | *darüber* sed L^a 10 facit rem distare | rem facit distare P^2; cum distare facit P^3 elongat | *davor* L^a *über d. Z.* et; elongant P^2 ipsam | ipm (= ipsum) P^2 11 et (*vor* minorem) | uel P^3 ponitur | positus P^3 et (*vor* posterius) | uel P^3 12 in ipso | *fehlt* P^2 ipsa | ipso P^2 13 a suo principio | a principio L^a *am R.* (*fehlt L*) P^2; ab ipso principio P^3 distantia | *so* L^a *am R. für* differentia *L* et (*vor* posterius) | aut *C* 15 Et | *fehlt* LP^3 ea | *fehlt C* 16 uidelicet | scilicet CP^2P^3 18 ibi esset | *umgestellt C* pars et pars | et pars *von* L^a *am R.*; pars et *fehlt* P^3 et (*vor* prius) | *fehlt L*; aut *C* 19 et | aut *L* sed | *fehlt L* neque | nec P^1.

Pag. 66. 1 neque | nec P^1 aliquid | ad aliquid *L*; aliud *C* sicut | ut *C*; sunt P^2 2 ipsa | ipso *C* aut | neque P^1; nihil P^3 prius et posterius | primum et postremum P^3 sed per | secundum P^3 3 enim | *in L von* L^a *über d. Z.* 4 prius | *von* L^a *über d. Z.* nunc | non P^3 5 temporis | corporis P^2 mensura | *davor* tota P^2 6 sicut . . . fertur | *fehlt* P^1P^3 6 sicut | sic *C* ita | sicut *C* 7 est | *fehlt* P^2 substantiae | subiecti P^2 8 Quae | in *C* substantia | sola P^2 mensuratur | *davor* non *C* 9 uero | non P^3 10 erit | est *L*, *von* L^a *am R. korr.*; exit P^3 nunc | *fehlt* P^3 11—13 ipsum autem per priuationem . . . aeternitas | *in L von* L^a *am R. nachgetragen; fehlt* CP^3; 12—13 prioris et posterioris . . . Vnde per priuationem *fehlt* P^2 13 Vnde | nisi P^3 per | *fehlt* P^1P^3 14 aeternitas accipitur | *umgestellt* CP^2 15 aut | et P^1CP^2; neque P^3 posterius | *von* L^a *am R.* 16—17 per comparationem . . . quod est | *fehlt C* 16 ad | *von* L^a *über d. Z.* aliud | illud et aliud P^3 17 uel | *fehlt* P^3 quod | *darnach* scilicet P^2 aeternitatem | aeternitate P^1 ut | *in L von* L^a *am R.* (*wo aber* ad *durch untergesetzte Punkte irriger Weise getilgt ist*); *fehlt* $P^1CP^2P^3$ cuius | cuius eſt (e über d. Z.) (*d. h.* esse *korr. aus* est) *L*; cuius esse P^1; cuius modi P^2 18 aeternitatem praecedit | *umgestellt* CP^2 sicut | ut *C* 19 quod est | quidem (*durch Irrtum in den Abkürzungen*) *L*; quae est P^3. *Darnach haben* LP^1CP^2 aeternitate, *was eine an die verkehrte Stelle geratene Glosse zu* ea *ist; s. S. 66 Anm. 5* deficiens | quod deficiens *C*;

infi (*Zeilenende*) deficiens (*ohne* ab ea) P^3 ab ea | *so von* L^a *für* ab eo L; ab ipsa P^1; *fehlt* P^3 20 et | *von* L^a *über d. Z.* 21 alia | alius P^3 nihil | non C aut | et P^1 21—22 aeternitate ipsa | in se ipsa aeternitate P^3 22 et . . . aeternitate | *fehlt* P^3 quantum ad hoc | *so* L^a *am R. für* ideo L; ideo P^1CP^2 dicitur | *hier von* L^a *eingesetzt*; *vor* in aeternitate LP^1CP^2 23 aut | et P^1P^2.

Pag. 67. 1 est aeuum | *so* L^a *korr. aus* est enim L; enim est aeuum P^3 aeternitas | *darnach* est P^3 3 in | *fehlt* $P^1P^2P^3$ V. | 4. P^2 4 consolatione | consolatione philosophiae C et est | et c. C 5 tamen | *fehlt* C creatae aeternitati | *umgestellt* C habet | et habet P^2 deus | *fehlt* P^3 et | *nach* similiter C; *fehlt* P^3 similiter | *von* L^a *am R.* 6 intelligentia | intelligitur P^3 7 uitam possidet | *umgestellt* C 8 istius | ipsius P^3 definitionis | *fehlt* C 9 ex comparatione | *so* L^a *korr. aus* explanatione L 10 in (*vor* futura) | *so* L^a *für* ad L 11 totum | *fehlt* P^3 spatium | spacia P^3 suae uitae | *umgestellt* CP^2P^3 11—13 pariter . . . suae uitae | *fehlt* P^3 11 amplectitur | complectitur CP^2 12 est in aeternitate | *fehlt* C 12—13 uitae suae spatium simul habet | spatium *vor* uitae C; simul habet suae uitae spatium P^2 13 nihilque | nihil autem L; nihil est P^1; nihilque habet P^2 suae uitae | *umgestellt* P^1C 14 Tota autem dicitur | totam quam P^3 15 habeat | habet P^3 16 et | uel P^2 permanentiam | manentiam C; permanentia P^3 17 uel | et C; aut P^3 aliqua | aut P^3 18 utraque | utroque L (*vielleicht richtig?* utroque, *d. h. durch das* tota *und das* simul?); *nach* dicitur P^3 unde | sed non P^2 sic | supra P^3 19 est proposita | *umgestellt* P^2 est (*nach* Aeternitas) | *fehlt* P^2 uitae | in re P^3 20 simul . . . possessio | etc. C possessio | *vor 19* tota P^2 21 crederetur | credetur P^3 praeter | propter P^3 tempus et aeternitatem | aeternitatem et tempus P^1C 22 duratio tertia | durationem tertiam C; duratio est P^3 etiam | *so* L^a *am R. für* absque L; absque *auch* CP^2P^3 aeui | cui P^1; aeuo (!) *am R. nachgetragen* C aeternitatis | aetertate C alia | est autem P^3 subiungitur | subiungatur P^3 23 aeuum | enim C 24 illud | id P^3 est | *von* L^a *üb. d. Z.* 25 nobilem | mobilem L 26 per | propter P^1 illud | illius C; id P^3 aeuum | enim C; eundem P^3 cum | *fehlt* P^3 27 comparatur | operatur P^3 uel | *fehlt* P^3 animam | ad animam C; *fehlt* P^3.

Pag. 68. 1 etiam | *vor* modo C; *fehlt* P^3 scilicet | *fehlt* P^3 2 concretionis et abstractionis | abstractionis et abstractionis C; concreationis et abstractionis P^2; abstractionis et concretionis P^3 aeuum | enim C dicatur | dicat LC 3 quod | quod autem P^2 dicitur | dicit LC (*in* C *vor* per *gestellt*) P^3; dicitur *vor* per P^2 5 esset | sit LP^2; sic CP^3 mutatum | immutatum P^2 in | cum P^3 ipso | eo P^2 6 est | esset P^1 7 mutabile | immutabile P^3 mensuratur | *davor* non C 9 manifestatur | determinatur P^1 10 a | *fehlt* $LP^1P^2P^3$ 11 tempore | *vor 10* non CP^2 secundum | sed P^3 11—12 secundum affectiones suas | *fehlt* P^3 12 suas | *vor 11* affectiones P^2 mutando | mensurando P^3 13 quod (*vor* nullum) | *fehlt* C immutabile | *so korr.*

aus mutabile *L* 14 mensura | mensurate P^2 15 esse suum | *umgestellt* P^3 immutabilis | *so korr. aus* mutabilis *L* 16 mensurabitur | mensuratur P^1 secundum suum esse | *fehlt* P^2 17 aeternitate | *so korr. aus* ternitate *L* 19 competeret | competit P^2 19 mutatum | mensuratum P^3 21 suum | *fehlt* P^1 mensuretur | mensuratur *L* (*korr.* L^a) P^1 (*korr. von 2. Hd.*) P^2 22 cum | *fehlt* CP^2P^3 tamen | *fehlt* P^3 secundum | sed P^3 hoc | et hoc P^3 23 Cum | Est P^1 enim | *fehlt* P^3 sit | *fehlt* P^1 24 mutatio | mensuratur P^3 secundum | sed P^3 25 mensurabitur | mensuratur *L*; mensurabuntur P^3 unde cum | uel P^3 triplex | talis P^3 de non-esse | *so korr. aus* deum esse *L* 26 secundum affectiones | *davor* et P^3 27 hanc | *fehlt L*, *von* L^a *am R.* hanc; istam P^3 tripliciter | *nach* distinguit *L*; triplex (!) *vor* tempus P^1 28 quod | *fehlt* P^3.

Pag. 69. 2 impropriissime | impropriissimo P^3 4 est | *von* L^a *über d. Z.*; *fehlt* P^3 5 aliis | aliquibus (*unklare Abkürzung*) P^3 uero | *fehlt* P^3 6 ita | sic P^3 8 Sicut | Et sicut P^1 est | *fehlt* P^1 continuorum | continuarum *L* 10 Data | habita *L*; lata P^2; uisa P^3 etiam | enim *L* 11 et cuius | etc. P^3 15 Ire | *am R. nachgetr.* P^1 iubes | iubet LP^2 iubes . . . moueri | *dafür* etc. *C*; *in* P^3 *zum Teil nur Anfangsbuchstaben* dans | dat *L*; das P^1 16 Eius | cuius *C* autem | *fehlt* CP^2 17 Sed | secundum P^3 18 et | *von* L^a *über d. Z.* acceptionem | *so von* L^a *korr. aus* acceptio *L*; participationem *C* 19 ideo | et ideo LCP^2 ut ipso cognito | sed $\overset{e}{\text{cog}}$ (cognoscere?) in ipso cogitando P^3 20 proprietates | proprietatem P^3 aeternitatis temporisque | temporis P^3 cognoscamus | $\overset{e}{\text{cog}}$ (cognoscere?) P^3 20—21 et . . . magis | *fehlt* P^3 21 magis | *fehlt* LP^1P^2 uideamus | uideamur P^3 Est | cum P^3 22—23 esse . . . permanentia | *fehlt* P^3 22 esse | *fehlt L*; temporis et P^2 23 a quo est | *fehlt* P^1 essendi | scilicet essendi P^2.

Pag. 70. 1 est a primo ente | a primo est esse *C*; a *fehlt* P^2 in | nisi (*Abkürzung unklar*) in *C* 2 compositis | in compositis *L* ita et | et illud P^3 est permanentia | et permanent P^3 3 essendi | *vor* permanentia *L* in | et in P^2 quorum | coram P^1 est | *vor* esse *L*; *fehlt* P^3 ente | *so korr. aus* enti *L* 4 immediate | et immediate $P^1CP^2P^3$ sit | sic P^1CP^2; sicut P^3 simul | est simul P^3 5 hoc | et hoc P^2; et P^3 5—6 est . . . cuius | sicut esse est a potentia P^3 6 Simul est | *umgestellt* P^2 uero | non P^3 motum | totum P^1 7 ab eo | *davor* in esse P^2; *davor* licet P^3 sit | fit P^1; sic *C* esse | *fehlt* P^1C (*in C das folgende* cum *doppelt*) 8 similiterque | sicque P^2 quia | *damit setzt A wieder ein*; *vgl. p. 63, 1* 9 nunc | *von* L^a *am R.* et tempori | *fehlt* P^1A 10 permanentiae | permanentia *C*; permanenti P^3 remoto | remoto eo *C* 11 quod est | *vor* commune P^3 12 hoc autem | et sic P^3 13 autem | *fehlt* P^2 inuestigandi | inuestigari P^3 14 definitionem | differentiam P^3 Posterioribus | II°. preteritorum (!) P^3 scilicet | *fehlt* LP^2 15 et | *fehlt* LP^1AP^2 16 manifestum | maius P^3 nunc | numerus P^3 est | *fehlt C*

17 aliquibus | allis P^3 18 participata | *so korr. aus* participantia L; participato P^2; est participata P^3 actualis | accidentalis P^3 19 essentiae | essentia P^2 19–20 actualem uel mensuram | *fehlt* P^3 20 nisi | ut P^3 actuali | accidentali P^3 21 Expositum | exponendum P^3 est ergo | *umgestellt* P^3 quod | quod est P^3 dicitur | *fehlt* P^3 22 sequenti | propositione sequenti P^3 23 essendi | *fehlt* P^2 ab (*hinter* essendi) | *fehlt* P^3 uero | *von* L^a *über d. Z.* 25 uero | *fehlt* P^3 et (*vor* quaedam) | *fehlt* P^2P^3 26 sicut | *fehlt* P^3 alius simplex | *nach* compositus C; *fehlt* P^3 ut | sicut P^3 26—27 dicitur in Sex principiis | dicit autor sex principiorum C 27 et | *so* L^a *für* est L; *fehlt* P^3 28 Sed | secundum P^3 quoniam | quod P^3 semper | *fehlt* P^3 29 a | autem P^3 simplici | simplicior P^3 fluit duratio composita | ā duratione composita sunt P^3 31 prius | *fehlt* P^1AP^3; primo P^3.

Pag. 71. 1 Qui | quod P^2P^3 2 iubes | iubet $LACP^2$ 3 sicut | *fehlt* P^2; non P^3 4 ut . . . principiis | *fehlt* P^3 5 successiuorum | successiuarum L. *Darnach A rot:* hic ostenditur propter quid aeternitas non enumeratur inter species qualitatis 7 non | *von* L^a *am R.* enumerata | enuntiata P^3 8 est | *fehlt* P^2 quia | *fehlt* P^3 mensura | mensuratio P^2 determinata esset mensura | *von* L^a *am R.* esset | esse P^2 9 id est | idem L (*falsche Auflösung von* id ē); uel P^3 non | ideo non P^3 autem | *fehlt* P^3 10 aut | autem P^3 cum | *darnach* enim A comparamus | comparauimus P^2 11 aliud | alia P^3 ut ad | ad *fehlt* C temporalia | tempus P^2 ad tempus | temporalia P^2 et | *von* L^a *über d. Z.*; *von 2. Hd. am R.* P^1 12 nunc | *fehlt* P^1A; *nach* principium P^2; numerus P^3 12—13 est principium | *umgestellt* C 14 Ideo | *darnach* nunc P^2 enumerata | enunciata P^3. *Darnach* Explicit memoriale rerum difficilium quod alio nomine de intelligentiis nuncupatur (noncupatur A) P^1A; Explicit liber de intellectu P^2 (*hier statt auf fol.* 200ᵛ *auf fol.* 207 *hinter den letzten Satz des Liber XXIV Philosophorum, einer Pseudo-Hermetischen Schrift, geraten*); Explicit liber de intelligenciis uel fontis uite P^3. *Die beiden Handschriften L und C haben kein* Explicit.

Anhang II.

Philosophisch bedeutsame Abschnitte aus Witelo's „Perspectiua".

Prolog.

Veritatis amatori fratri Wilhelmo de Morbeka Witelo, filius Thuringorum et Polonorum, aeternae lucis irrefracto mentis radio felicem intuitum et intellectum perspicuum subscriptorum.

Vniuersalium entium studiosus amor te uinctum detinens me tibi ut idem appetentem sic coniunxit, ut uoluntas tua mihi sit imperium, uoluntas quoque tua me arceat ab effectibus tibi displicentium passionum.

Quia ergo [1]) tibi ut totius entis sedulo scrutatori, dum ens intelligibile a primis suis prodiens principiis entibus indiuiduis sensibilibus per modum causae actu mentis coniungeres et singulorum causas singulas indagares, occurrit diuinarum uirtutum influentiam inferioribus rebus corporalibus per uirtutes superiores modo mirabili fieri. Nec enim res corporeae inferiores in ordine partium uniuersi diuinae uirtutis incorporaliter sunt participes, sed per superiora sui ordinis contractam uirtutem participant ut possunt, sicut et in alio substantiarum intellectiuarum ordine inferiores substantias per superiorum sui ordinis illustrationem a fonte diuinae bonitatis deriuatam, prout uniuscuiusque natura fert, per modum intelligibilium influentiarum fieri mentis acumine perspexisti; sic, ut omnis rerum entitas a diuina profluat entitate, et omnis intelligibilitas ab intelligentia diuina, omnisque uitalitas a di-

P^1 = Parisinus, bibl. nat. 14739; P^2 = Parisinus, bibl. nat. 7248; *B* = Bernensis 61; *a* = ed. Basileae 1572.

[1]) Dieses *quia ergo* ohne Nachsatz schließt sich unmittelbar an den vorhergehenden Gedanken an, wie öfter bei Witelo *quia enim* oder *quoniam enim* zu Anfang des Beweises im unmittelbarem Anschluß an die Thesis Vgl. unten zu III 61.

1 fratri | *fehlt* P^1 Wilhelmo | Guilielmo *a* (*die beiden älteren Ausgaben haben* Guilhermo) Morbeka | morbeta *a* Witelo | Vittello *a* 4 detinens | retinens *B* 5 sic | *fehlt* P^2 5–6 uoluntas quoque tua me | me uoluntas quoque tua *a*

uina uita. Quarum influentiarum diuinum lumen per modum intelligibilem est principium, medium et finis, ut a quo et per quod et ad quod omnia disponuntur. Corporalium uero influentiarum lumen sensibile est medium, superioribus corporibus perpetuis secundum substantiam, solum in potentia ad ubi existentibus, infima corpora, quae secundum formas et ubi uariantur, mirifice assimilans et conectens. est enim lumen supremarum formarum corporalium diffusio per naturam corporalis formae materiis inferiorum corporum se applicans et secum delatas formas diuinorum et indiuisibilium artificum per modum diuisibilem caducis corporibus imprimens suique cum illis incorporatione nouas semper formas specificas aut indiuiduas producens, in quibus resultat per actum luminis diuinum artificium tam motorum orbium quam mouentium uirtutum. quia itaque lumen corporalis formae actum habet, corporalibus dimensionibus corporum quibus influit se coaequat, et extensione capacium corporum se extendit; attamen quia fontem a quo profluit habet semper secundum suae uirtutis exordium prospicere, dimensionem distantiae quae est linea recta per accidens assumit, sicque sibi nomen radii coaptat. et quoniam linea recta naturalis semper est in aliqua superficie naturali, superficierum uero passio quae per terminantes lineas eis accidit, est angulus: ideo radio luminoso consideratio adiacet angularis, et rectis angulis radiorum perpendicularitas est causa, obliquatio uero irradiantis corporis super irradiatum corpus acutos causat angulos et obtusos; et secundum hoc modi luminarium influentiarum uariantur. Cum itaque tui sollertis diligentia ingenii secundum hoc caelestium influentiarum diuinam uirtutem respectu rerum capacium mutari prospiceret, et non solum secundum uirtutes agentes, sed secundum diuersitatem modi actionis res actas diuersari uideret: placuit tibi in illius rei occulta indagine uersari, eiusque diligenti inquisitioni studiosam animam applicare.

Libros itaque ueterum tibi super hoc negotio perquirenti occurrit taedium uerbositatis Arabicae, implicationis Graecae, paucitas quoque exarationis Latinae; praesertim quia commissum tibi officium Paenitentiariae Romanae Ecclesiae, cuius curae partem geris, credens plus intellectu practico quam speculatiuo paenitentibus succurrere, te cohibuit a multitudine uidendorum. maluisti enim languentium animarum diuino antidoto languoribus succurrere, quam ipsorum hominum ignorantias releuare; meque putans uacare otio, sub amoris nexu quo tibi coniungor uoluisti constringere, ut hoc laboris tibi placiti onus subirem hisque materiis mihi nondum cognitis animum applicarem. at ego, qui cunctis iussionibus tuis obtemperare desidero, uelle tuum susci-

1 intelligibilem | intelligibile P^2B 2 per quod | per quam P^1 3 Corporalium | corporale *B* 13 quibus | *fehlt B* 21—22 secundum hoc modi luminarium influentiarum | secundum caelestium influentiarum *B*, secundum huiusmodi luminarium influentiae *a* 23 hoc | haec *a* 25 sed *im Sinne von* sed etiam, *wie öfter* 30 commissum tibi | *umgestellt a* 37 iussionibus tuis | *umgestellt* P^2

piens pro mandato, maioris negotii, quod de ordine entium olim conscribendum susceperam capitulum, in tempus semoui, praesentisque operis dispendium pro meae possibilitatis uiribus, quibus hoc impar fateor, adii conscribendum.

Attendens quoque quia eadem uis formae immittitur in contrarium et in sensum, et quod lumen sit primum omnium formarum sensibilium, quodque rerum sensibilium omnium causas efficientes intendamus perquirere, quorum plurimas differentias uisus nobis ostendit: praemissorum per modum entium uisibilium perscrutatio placuit, sicut et eadem uiris qui ante nos plurimi tractauerunt huius scientiae negotium, perspectiuorum nomine nuncupantes. quorum et ego nominationem ut placitam approbo, licet plus ad naturalium formarum actionis modum occultissimum pertractandum, ut opus praesens tuis affectibus respondeat, scribentis intentio se declinet. quod enim in sensu uisus plus perceptibiliter agitur, hoc in ipsius sensus absentia in rebus naturalibus nullatenus euitatur; sensus enim praesentia nihil addit actionibus naturalium formarum. Omnem itaque modum uisionis mathematica uel naturali demonstratione transcurrendo, ea quae de naturalibus formarum actionibus per modum passionum uisibilium iuxta triplicem uidendi modum,[1]) pro meae possibilitatis modulo tractabo. in omnibus enim illis uidendi modis formae naturales ad uisum se diffundunt, radiique uisuales non exeunt ad capessendas formas rerum; unde, si praesentiae formarum diffusarum per corpora naturalia ipsarum susceptibilia uisus non affuerit, non propter hoc naturalis actio non erit, sed formae in subiecta corpora sibi dissimilia imprimunt quantum possunt.

Tu itaque, uir desideriorum omnis scientialis boni, suscipe quod fieri mandasti. in quo si quid incultum inueneris, perspicaciori ingenio modereris.

Praesens itaque negotium decem libris partialibus duximus distinguendum. Volentes enim omne ens uisibile, ut suae uisibilitati passio accidit mathematica, demonstratiue concludere, et hac uia eatenus, ut nobis est possibile, certius ambulare, librum hunc per se stantem effecimus, exceptis his quae ex elementis Euclidis, et paucis quae ex conicis elementis Pergaei Apollonii dependent, quae sunt solum duo quibus in hac scientia sumus usi, ut in processu postmodum patebit.

In primo itaque huius scientiae libro axiomata praemittimus, quae praeter elementa Euclidis huic scientiae sunt necessaria, et in hoc ea duo quae demonstrata sunt ab Apollonio declaramus. plurima tamen et horum quae in hoc libro praemittimus continentur in eo libro quem de elementatis conclusionibus nominamus, in quo uniuersaliter omnia con-

[1]) Es fehlt das Prädikat, etwa *indagari possunt.* — Zum Gedanken vgl. p. 130, 8. 13. 131, 3. 11 ff. 15 ff.

3 hoc | hic *a* 6 quorum | quarum *a* 8 uiris | uiri P^1P^2B 9 nuncupantes | nuncupantibus *a* 19 uisuales | *so korr. aus* usuales P^1; usuales *B* 28 demonstratiue | demonstratione *a* (passio mathematica *wie 130, 11 f. u. ö.*) 30 Pergaei Apollonii | *umgestellt a* 37 uniuersaliter | utiliter P^1P^2B

scripsimus quae nobis uisa sunt et quae ad nos peruenerunt a uiris posteriobus Euclide, pro particularium necessitate scientiarum uniuersaliter conclusa.

In secundo quoque hoc nostro libro de modo proiectionis radiorum per medium unius diaphani uel plurium super figuras corporum diuersas, nec non de proiectione umbrarum et figuratione lucis cadentis per fenestras tractauimus, ut de his quae praeambula sunt actioni sensibili formarum naturalium et quae fiunt non existente sensu.

In tertio uero libro de organo uisus de essentialique modo uidendi suo modo tractauimus, ut patitur scientia opticorum.

In quarto quoque libro percurrimus deceptiones, quae accidunt uisui secundum directum modum uidendi per unum medium, siue sint passiones mathematicae seu etiam naturales.

In quinto autem libro nos ad alium modum uidendi, qui fit per reflexiones a politis corporibus, quae specula dicimus, transferentes tractauimus de passionibus communibus omni speculo, siue sit planum siue sphaericum, columnare uel pyramidale, concauum uel conuexum. haec enim sunt omnia specula, a quibus regularis potest fieri reflexio, ut nos declarabimus suo loco. Nec tamen intelligimus per haec specula solum corpora polita artificio, sed potius per naturam, quia, dum demonstrationem his speculis applicamus, naturalia corpora eiusdem figurae intelligimus. quod enim in artificialibus corporibus exemplariter accidit, in corporibus naturalibus certius accidere est necesse. Et sic dum per figuras speculorum discurrimus, caelestes et omnes naturales influentias a subiectis corporibus sub quodam reflexionis modo ad alia corpora declaramus. in his enim diuersitatibus latens est naturae operatio, et ab eisdem agentibus secundum huius diuersitatis modum fit diuersitas formarum, et accidit uisibus, si ad locum reflexionis deueniant, ut ad ipsos fiat reflexio, quoniam, uisibus ut quodam posteriori formis naturalibus et corporibus existentibus, ipsorum praesentia rebus naturalibus nihil addit. Horum itaque speculorum communes passiones et omnes proprias speculorum planorum in quinto libro proposuimus.

In sexto uero libro demonstrauimus passiones quae accidunt uisibus et rebus ex reflexione facta a speculis sphaericis conuexis.

In septimo uero posuimus passiones accidentium a speculis columnaribus uel pyramidalibus conuexis. et haec duo specula simul coniunximus propter conformitatem plurium passionum.

In octauo de reflexionibus quae fiunt a speculis sphaericis concauis prolixius tractauimus.

In nono quoque de his quae fiunt a speculis columnaribus uel pyramidalibus concauis. et in eodem de speculis quibusdam irregularibus, a

3 quoque hoc nostro | *fehlt a* 8 de essentialique | deque essentiali *a* 12 seu | siue *a* 13 autem | uero P^1 16 uel | siue *a* 21–22 est necesse | *umgestellt a* 22 sic dum | *umgestellt a* 29 proprias | proprietates *a* 30 proposuimus | possumus P^1

quorum totali superficie fit reflexio lucis et uirtutis ad punctum unum, quae specula comburentia dicimus, adiunximus tractatum.

In decimo uero libro huius scientiae egimus de tertio modo uidendi qui est per medium alterius diaphani, ut cum per aërem fit uisio sub aqua uel sub uitro, et de deceptionibus quae ex hoc accidunt uisui; nam et si uisus non fuerit, eaedem passiones uirtuti accidunt agenti. et in hoc quoque decimo tractatu adiecimus passionem soli uisui accidentem ex diuersitate mediorum, ut est impressio arcus daemonis[1]), qui dicitur iris, quoniam et illius generatio ex hac praesenti scientia ortum habet. sicque quasi omnium uisibilium generalibus passionibus pertractatis operi finem damus.

Patet itaque ex praemissis quia triplex est modus uidendi: quidam per unum tantum medium, qui est uisio directa; quidam uero per reflexionem formarum uisibilium a corporibus politis; quidam uero per refractionem formarum uisibilium propter diuersitatem mediorum.

Hi quoque tres modi uidendi signum sunt triplicis actionis formarum et omnium uirtutum caelestium et naturalium. Quaedam enim agunt directe in obiectum susceptibile; et haec actio est fortior, quoniam est directe intenta per naturam, et fit secundum lineas rectas. accidit autem illi uirtuti, quando corporalis est, debilitas propter remotionem maiorem agentis ab ipso acto. sol enim non adeo calefacit remotiora, sicut propinquiora calefactibilia quae sunt eiusdem dispositionis. Alia uero naturalis actio fit per reflexionem a corporibus aliis, ut radii solis a corpore lunae reflectuntur. quamuis enim propter raritatem lunaris corporis quiddam solaris transeat uirtutis, plurimi tamen radiorum reflectuntur inferius, ut a speculo sphaerico conuexo. est ergo illi actioni conueniens omne quod diximus in passionibus speculorum, assimilante se figura corporis, a quo fit reflexio, figurae speculari. Tertia uero maneries naturalium actionum est per plura media diuersorum diaphanorum, quae similiter in suo modo agendi diuersitatem accipit quam uisibus accidere dicemus. — In his itaque naturalibus actionibus uisus signum est, non causa, nisi forte sit deceptio per se proueniens in uisu, quoniam non existente perceptione uisiua iidem modi sunt omnium naturalium actionum.

His itaque praemissis aggredimur intentum. Hoc tamen legentem latere nolumus, quia dum ex libro elementorum Euclidis arguimus, sola nominatione numeri libri et theorematis contenti sumus. dum uero aliquid ex hoc nostro libro adducimus, et numerum et theorema „huius" libri nominamus.

[1]) Regenbogen.

10 pertractatis | percunctatis P^2B 11 quia | quod P^2a 12 tantum medium | *umgestellt* *a* 19 quando corporalis est | corporalis (*ohne* quando *und* est) *a* 30 sit deceptio | *umgestellt* *a* 31 iidem | idem P^2B 32 aggredimur | aggrediamur *a*

III 4. **Oculus est organum uirtutis uisiuae sphaericum ex tribus humoribus et quatuor tunicis a substantia cerebri prodeuntibus sphaerice se intersecantibus compositum**[1].

Quomodo sit oculus uirtutis uisiuae organum, negotio alterius partis philosophiae relinquimus. quod autem sit sphaericus, necessarium est per praecedentem propositionem[2]; et etiam ex eo quod est naturae aqueae, cuius proprietas est semper rotundari, ut alibi est declaratum. quod autem sit oculus ex tribus humoribus et quatuor tunicis compositus, diligens anatomizantium cura edocuit.

Primus itaque humorum istorum dicitur crystallinus uel glacialis, qui proprie est organum uirtutis uisiuae; et est in medio oculi situs, estque sphaera parua, alba, humida, humiditatis receptibilis formarum uisibilium, in qua est diaphanitas non intensa ualde, cum sit in ea aliqua spissitudo. unde diaphanitas eius assimilatur diaphanitati crystalli uel glaciei; et ob hoc dicitur humor crystallinus uel glacialis.

Quia uero huius humoris diaphanitas mutatur in sui parte posteriori uersus cerebrum, a qua parte totus oculus recipit nutrimentum, quod antequam perfecte uniatur humori crystallino, qui principaliter intenditur nutriri, nondum plene in formis substantialibus et accidentalibus eidem assimilatum, necessario est alterius diaphanitatis ab illo. et ob hoc dicitur alter humor et uocatur uitreus, quia assimilatur uitro quasi frustato.

Et quia in omni quod nutritur semper purum ab impuro separatur, illud quod ab humore crystallino nutrito ut suae puritati inconueniens separatur, ad partem oppositam parti nutrimentali, hoc est ad anterius crystallini humoris profluit. et quia est diaphanum quoquo modo assimilatum humori crystallino, nondum tamen suae perfectae consistentiae in densitate, eo quod est superfluum nutrimenti corporis densioris, patet quod necessario est diaphanum liquidum. unde uocatus est humor albugineus, quia simile est albumini oui in tenuitate et albedini et diaphanitate. est enim humor albus, tenuis, clarus, diaphanus. et hunc humorem ad partem anteriorem, sicut

[1]) Diese Abhandlung über den Bau des Auges, die mit dem, was sie Richtiges und was sie Falsches enthält, zum Verständnis mancher folgender Ausführungen dienlich sein dürfte, schließt sich in der Hauptsache an *Alhacen, Optica I, c. 4 ff. (ed. Risner, Basileae 1572, p. 3 ff.)* an. Doch bietet sie manche Erweiterungen.

[2]) III 3: Organum uirtutis uisiuae necesse est sphaericum esse (vgl. *Alhacen I c. 35, pag. 21*).

2 quatuor | *darüber von jüngerer Hand* ex P^2 3 se | *darüber von jüngerer Hand* ipsas P^2 12 receptibilis | retentibilis *B* 16 huius | eius *a* 17 a qua | *darnach von 2. Hd.* scilicet P^2 antequam | *darnach von 2. Hd.* quidem nutrimentum P^2 18 crystallino | *davor von 2. Hd.* glaciali siue P^2 21 assimilatur | similatur P^1B 26 eo quod | *fehlt* P^2 28 uocatus | uocatum P^1B 29 albumini | albumine P^2 30 tenuis clarus | *umgestellt a* hunc | *so korr. für* habet *B*

uitreum humorem ad partem posteriorem pro custodia humoris crystallini, ne ab extrinsecis occasionibus uel intrinsecis citius patiatur et cadat ab officio organi uisiui, naturae sagacitas deputauit.

Continet autem primos duos humores, scilicet crystallinum et uitreum, tela ualde tenuis et subtilis, separans eos ab albugineo et circumdans ambos eos. cuius etiam telae aliqua pars descendens per medium separat crystallinum a uitreo. et haec tela propter sui subtilitatem tela aranea nominatur.

Cum autem humor albugineus sit liquidus, per se non consistens, necessarium fuit ipsum per aliquid solidum pro oculi custodia retineri. circumdedit ergo ipsum natura pelle uiscosa, solida, forti, non multum diaphana, quae sui densitate melius retineat et sui caliditate humorem albugineum temperet, ne crystallinus congeletur et fiat inhabilis receptioni uisibilium formarum. Et quia propter huius tunicae densitatem et uiscositatem formae uisibiles ad humorem crystallinum undique tali tunica circumdatum non peruenissent, ideo in anteriori parte oculi, ubi est locus receptionis formarum uisibilium, natura hanc tunicam intercidit, factumque est foramen rotundum, cuius diameter est quasi aequalis lateri cubi descriptibilis intra illam sphaeram, uel lateri quadrati inscriptibilis circulo magno illius sphaerae. et est hoc foramen ideo rotundum, ut sit magis aptum susceptioni omnium formarum, pertransiens usque ad eiusdem tunicae concauum. Et ob hoc haec tunica dicta est uuea, quia assimilatur uuae in aspectu. et est haec tunica plurimum nigra, saepe tamen uiridis, et quandoque glauca. et corpus istius tunicae est tenue, densum, non rarum.

Ne uero humor albugineus effluat ex foramine uueae, et ut non impediatur operatio uirtutis uisiuae, necessarium fuit naturae foramini uueae supponere uelamen diaphanum, solidum, ad modum cornu albi clari; dictaque est haec tunica cornea.

Vbi uero coniungitur haec tunica aliis partibus corporis circumpositis oculo, ibi cessat diaphanitas, fitque alterius dispositionis tunica solidior quam cornea, non diaphana, cum ipsa tamen cornea complens sphaeram unam, quae est sphaera totius oculi. et illius sphaerae posterior pars non diaphana, sed carnosa fit alia tunica. et haec dicitur coniunctiua uel consolidatiua, quoniam coniungit oculum et consolidat ipsum cum partibus corporis uicini.

Erunt ergo tunica cornea, humor albugineus et humor glacialis et humor uitreus se ad inuicem consequentes. et omnia ista sunt diaphana propter meliorem formarum uisibilium receptionem.

2 intrinsecis | ab intrinsecis P^2 3 organi uisiui | uisiui organi *korr. für* organi uisiue P^2 4 primos duos | *umgestellt* P^1 10 aliquid | aliquod $P^2 B a$ 11 uiscosa | fuscosa P^2 14 propter | per *B* huius | eius *a* 17 tunicam | *fehlt B* est | *davor von 2. Hd.* per consequens P^2 18 descriptibilis | inscriptibilis *a* 23 istius | illius *a* 26—27 supponere | superponere *B* 30 tunica | *dahinter von 2. Hd.* quaedam P^2 31 tamen | *nach* cornea P^2 32 illius | istius P^2 35 Erunt | Erit *B a*

A substantia cerebri prodeunt humores et tunicae oculi, quoniam ex anteriori parte cerebri a duabus partibus ipsius crescunt duo nerui optici, id est concaui, consimiles habentes duas tunicas ortas a duobus telis cerebri. et procedunt hi nerui ad medium anterioris partis cerebri, ubi efficiuntur neruus unus opticus. qui in processu iterum diuiditur in duos neruos opticos consimiles et aequales, qui transmutatis suis sitibus, ita ut dexter fiat sinister et sinister dexter, sunt procedentes ad conuexa duorum ossium concauorum, continentium oculos, quoniam in mediis istorum duorum ossium concauorum sunt duo foramina aequaliter perforata, quae dicuntur foramina gyrationis neruorum concauorum. et quoniam illa duo foramina sunt rotunda, punctus medius cuiuslibet illorum foraminum dicitur centrum illius foraminis. illi ergo nerui intrant ista duo foramína et exeunt ad concauitatem duorum ossium praedictorum; et illic dilatantur et ampliantur, et efficitur extremitas cuiusque ipsorum quasi instrumentum ponendi uinum in doliis, hoc est ad modum pyramidis rotundae, concauae. et quilibet oculorum componitur super unam extremitatem istius nerui et consolidatur cum ipso.

Consimiliter et a tunicis istorum neruorum oriuntur tunicae oculorum. nam tunica cornea oritur ex tunica extrinseca duarum tunicarum istius nerui, et tunica uuea oritur ex tunica intrinseca duarum tunicarum duorum neruorum. Et intra istam tunicam uueam ordinatur humor crystallinus super extremitatem concauitatis nerui mediante uitreo humore, qui ambo ex medullari substantia cerebri oriuntur. Et inter humores istos et tunicam uueam ex subtilissimis filis tunicae uueae contexitur tela aranea, quam alii uocant tunicam retiuam[1]), quia est contexta ad modum retis.

Sphaerice se intersecant humores et tunicae oculi. quia enim tunica uuea non peruenit intra oculum ad complementum sphaerae, cum, sicut praemissum est, in anteriori sui parte sit foramen rotundum, quod tegitur a cornea tunica, sphaera ergo tunicae corneae necessario intersecat sphaeram uueae, et communis sectio suarum superficierum sphaericarum est circumferentia illius foraminis; et est linea circularis per 80. primi huius [2]).

In anteriori quoque humoris crystallini propter meliorem formarum receptionem est compressio superficialis parua minoris curuitatis, quam sit superficies cornea continens illam. sphaericitas enim superficiei humoris crystallini assimilatur compressioni superficiei lenticulae, ut patet consi-

[1]) So, nicht *retinam*, lesen Drucke und Handschriften.

[2]) Witelo, *Perspect.* I 80: Si sphaera sphaeram intersecet, communis sectio superficierum sphaericarum se intersecantium erit peripheria circuli.

1 A substantia | *darnach von 2. Hd.* autem P^2 4 hi | ii *a* efficiuntur | efficitur *a* 14 cuiusque | cuiuscunque P^2 ponendi | mittendi *korr. aus* intendi P^2 17 Consimiliter | similiter *B* 20 Et | *fehlt a* ordinatur | ordinantur P^1 super | supra P^1 25 Sphaerice | *darnach von 2. Hd.* uero P^2 intersecant | *darnach von 2. Hd.* necessario P^2 30 per 80. | per 79. P^1P^2B; per 80 t(heorema) *a* (*so, oder* th., *fast stets im Folgenden in a*) 31 quoque | *darnach von 2. Hd.* parte P^2

derantibus anatomiam oculi. superficies ergo anterior ipsius est portio superficiei maioris sphaerae quam sit sphaera uuea continens ipsam. Et haec compressio aequaliter deflectitur ad oppositionem foraminis, quod est in anteriori parte uueae, quia situs eius ab eo est consimilis.

Sicut autem foramen rotundum, quod est in anteriori parte uueae, est directe oppositum extremitati concauitatis nerui super quem collocatur oculus, sic etiam in parte posteriore concauitatis uueae est foramen rotundum, quod est super extremitatem concauitatis nerui. et foramen quod est in anteriori uueae est oppositum foramini concauitatis nerui, quoniam neruus opticus intersecat tunicam coniunctiuam et uueam et penetrat omnes tunicas oculi usque ad sphaeram crystallinam, quae pyramidem nerui intersecat, sicut et humor uitreus, qui in nerui optici pyramidali concauo collocatur. communis itaque sectio pyramidis nerui optici et sphaerae crystallinae est circulus per 110. primi huius [1]). Sphaera itaque glacialis est composita in extremitate concauitatis nerui optici et in foramine posteriori uueae rotundo. extremitas ergo nerui continet medium sphaerae glacialis.

Et est neruus ille concauus deferens in se spiritum uisibilem a cerebro ad oculum. et per eius uenas paruas peruenit nutrimentum ad oculum et diffunditur in illo per uias nutrimenti. et est in intersectione huius nerui in anteriori parte cerebri uirtus uisiua sentiens et diiudicans omne uisibile.

Et consolidatur uuea cum glaciali in circulo continente foramen rotundum in posteriori uueae. intersecant quoque se sphaerae istae duae, scilicet glacialis et uitrea, necessario, cum conuexum unius obuiet conuexo alterius. sicut enim sunt diuersae naturae et diaphanitatis, sic sunt portiones diuersarum sphaerarum se secantium. communis itaque sectio illarum sphaerarum est circulus per 80. primi huius [2]). idem ergo circulus est basis pyramidis nerui optici et intersectionis eiusdem pyramidis et sphaerae crystallinae et consolidationis uueae sphaerae cum sphaera crystallina, et forte intersectionis earundem sphaerarum. Corpus uero consolidatiuae continet partem pyramidalem nerui, quae est intra foramen ossis per quod transit neruus, et intra circumferentiam sphaerae glacialis; et continet sphaeram uueam.

Ex his itaque patet humorem glacialem proprie esse organum uirtutis uisiuae. nam huius solius diaphanitas est receptibilis formarum uisibilium; et est in medio omnium et humorum et tunicarum collocatus; et si alii cuicunque

[1]) Witelo, *Perspect.* I 110: Si pyramis rotunda sphaeram intersecet, nec eius conica superficies a superficie sphaerae intersecetur, communis sectio superficierum sphaerae et pyramidis erit circumferentia circuli basis pyramidis.

[2]) S. S. 134 Anm. 2.

13 itaque | *vor* communis *a* 13—14 per 110. | per 109 P^1P^2B 24 conuexo | *darüber von 2. Hd.* concauo *B* 27 per 80. primi huius | per 79 primi huius P^1P^2B 30 quae | quem P^2 31 intra | inter *B* 34 receptibilis | retentibilis P^1P^2B

tunicae uel humori accidat laesio, saluo glaciali humore, semper auxilio medicinae recipit oculus curationem et sanatur ac restituitur uisus, ipsa uero corrupta corrumpitur uisus totus sine spe restitutionis per auxilium curae medicinalis. est itaque humor crystallinus uel glacialis principaliter uirtutis uisiuae organum; propter quod est a natura diligentius conseruatum.

Et constituit natura duos oculos propter perfectionem bonitatis uisionis et complementum eius

Sic ergo patet quoniam humores et tunicae oculi sphaerice se intersecant; et patet declaratio definitionis propositae oculi secundum omnium eorum experientiam qui de ipsius anatomia hactenus scripserunt. . . . [1])

III 28. **Duobus existentibus oculis unius rei unam tantum formam accidit uideri** [2]).

Quoniam enim [3])... forma recepta in superficie glacialis pertransit corpus glacialis, deinde extenditur per corpus subtile quod est in neruo optico, et uenit ad anterius cerebi in quo est sentiens ultimum, quod est uirtus sensitiua comprehendens sensibilia, cuius uirtutis oculus est instrumentum recipiens formas rerum et reddens eas ultimo sentienti; sic quod apud neruum communem ambobus oculis, cuius nerui situs a duobus oculis est situs consimilis, demum completur uisio. Licet ergo duae formae perueniant in duobus oculis ab una re uisa, illae tamen formae ambae, quando perueniunt ad neruum communem, concurrunt et fiunt una forma; et per unionem harum formarum comprehendit ultimum sentiens formam rei uisae. et sic unius rei tantum unam formam accidit uideri, nisi forte per aliquam occasionem interuenientem accidat formas duobus oculis acceptas non uniri, eo quod non concurrunt in unione amborum neruorum opticorum. tunc enim duas formas accidit uideri, ut cum aspiciens mutauerit situm unius oculi ad anterius et alius oculus fuerit immotus. Quando uero situs duorum oculorum fuerit naturalis, tunc, quia situs ipsorum ab una re uisa est situs consimilis, peruenit forma ab una re uisa in duo loca consimilis situs. et cum situs unius oculorum fuerit declinans, tunc diuersatur situs oculorum ab illa re uisa; et sic perueniunt duae formae illius rei uisae diuersi situs; sed hoc non inest uisui naturaliter, sed solum per uiolentiam, quam facit uoluntas uel naturalis debilitas consuetudini naturae. quando itaque situs oculorum fuerit naturalis, tunc semper ambobus uisibus unius rei unam formam accidit uideri. quod est propositum.

Duae ergo formae uisi puncti infiguntur in duobus mediis duarum superficierum amborum uisuum, et quilibet punctus alius formae uisae infige-

[1]) Dies wird dann an einer schematischen Zeichnung erläutert.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* I 27 (p. 16). III 9 (p. 79).

[3]) Wegen der Konstruktion vgl. S. 144 Anm. 2. — *sic quod* Z. 17 im Sinne von *so daß*. Z. 18 *a duobus oculis*: von jedem der beiden Augen aus gerechnet (wie Z. 28. 30).

5 a natura | *fehlt a* 7 et | ad *B* 8 quoniam | quod *a* 19 completur | *fehlt B* 25 unione | unionem *a* 31 rei uisae | *umgestellt* P^1; uisae *fehlt* P^2

tur in duobus locis consimilis positionis in duobus uisibus. deinde duae formae uisae perueniunt ad concauitatem communis nerui; et perueniunt duae formae quae sunt in puncto quod est in duobus axibus illarum duarum pyramidum radialium, secundum quas fit uisio, ad punctum quod est in communi axe, et efficiuntur una forma. et quaelibet duae formae, quae sunt in duobus punctis consimilis positionis a duobus uisibus, perueniunt ad idem punctum punctorum circumstantium punctum, qui est in axe communi. sic ergo duae formae totius rei uisae superponuntur sibi et efficiuntur una forma; et sic uisum comprehenditur unum.

III 51. **Omnis uisio fit uel per aspectum simplicem, uel per intuitionem diligentem** [1]).

Aspectum primum simplicem dicimus illum actum quo primo simpliciter recipitur in oculi superficie forma rei uisae; intuitionem uero dicimus illum actum quo uisus ueram comprehensionem formae rei diligenter perspiciendo perquirit, non contentus simplici receptione, sed profunda indagine. uisus itaque per aspectum simplicem comprehendit intentiones manifestas quae sunt in rebus, nec certificat illas. [per intuitionem uero considerat omnes intentiones partium formae uisae occultas aspectui, et certificat omnes dispositiones illius formae uisae.] Et quia aspectus simplex potest esse sine intuitione, quamuis intuitio non possit esse sine simplici aspectu, patet quod omnis uisio aut fit per unum istorum modorum, aut per alium. et hoc est propositum.

III 52. **Aspectu simplici secundum totam pyramidem uisualem existente possibili, intuitio fit solum secundum incidentiam axis pyramidis uisualis** [2]).

Quoniam enim, ut patet per praemissam, aspectus simplex est solum receptio formae sensibilis in superficie uisus, palam quod ipsa fit secundum totam pyramidem uisualem. quaelibet enim perpendicularium siue linearum radialium illam pyramidem constituentium per 17. huius [3]) adducit aliquam formam puncti superficiei rei uisibilis quam tunc aspicit uisus. quia uero intuitio certificat ueritatem formarum comprehensarum, certificatio

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 64 (p. 67).

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 65 (p. 67—69).

[3]) Witelo, *Perspect.* III 17 (p. 92): Visio distincta fit solum secundum perpendiculares lineas a punctis rei uisae ad oculi superficiem productas. Ex quo patet omnem formam uisam sic ordinari in oculi superficie, sicut est ordinata in superficie rei uisae.

1 duae | *fehlt* P^1a 3 duobus | duabus P^2 axibus | axis *B* pyramidum | pyramidarum *B* 7 punctum | *fehlt* P^2 8 superponuntur | supponuntur P^2 15 perspiciendo | prospiciendo P^2 18 uisae | uisas P^2B 26 Quoniam | Quod P^2

uero omnium formarum uisibilium plus fit per axes pyramidum uisualium quam per aliquam aliarum linearum illius pyramidis per 43. huius [1]), patet quod intuitio fit solum per incidentiam illius axis. Cum ergo uisus fuerit fixus oppositus alicui rei uisae quae fuerit alicuius quantitatis, et illud quod opponitur medio uisus ex illa re uisa fuerit per axem uisualem aut prope illum, tunc erit ipsum quod est in axe uel quod approximat axi manifestius residuis partibus rei uisae.

Si itaque uidens uoluerit certificari de forma totali rei uisae, mouebit ambos uisus, donec medium eius [2]) opponatur cuilibet partium uel punctorum superficiei rei uisae sibi oppositae; et tunc, quia ambo axes radiales per 32. huius [3]) incident unicuique punctorum, fiet hoc modo intuitio completa totius formae. Quando enim uisus fuerit oppositus rei uisae, tunc sentiens comprehendet totam formam comprehensione qualicunque per 43. huius [4]), et partem quae est apud extremum axis comprehendet uera comprehensione. deinde, mutatis axibus ad aliud punctum, tunc idem punctum uerius comprehendetur, et tunc cum hoc tota forma prius comprehensa comprehendetur secundo, et etiam ille punctus in quo prius fixi fuerunt axes. et cum axes mutabuntur ad punctum tertium, fiet tertio comprehensio totius formae, et etiam illorum punctorum quibus prius axes incidebant. et ita secundum numerum punctorum quibus incidunt axes numeratur comprehensio totius formae; semper tamen punctus cui axes incidunt certius aliis punctis comprehendetur. Sic ergo intuens per motum axium comprehendit certitudinem cuiuslibet puncti rei uisae, et insuper reiterat frequentationem comprehensionis totius formae secundum numerum punctorum quibus incidunt ipsi axes. apparet ergo uisui tunc omne id quod possibile est apparere in forma illius rei uisae, et non certificabitur forma rei uisae, nisi post motus uisus secundum suos axes radiales super omnes partes uel puncta superficiei rei uisae. nec enim intentiones subtiles quae sunt in re uisa apparent uisui nisi per motum uisus et per transitum axis aut radialium linearum, quae sunt prope ipsum, super

[1]) Witelo, *Perspect.* III 43 (p. 105): Secundum omnes lineas pyramidis radialis formarum fit certa comprehensio a uisu, magis autem secundum lineas axi uiciniores, et maxime per axem centrum foraminis uueae transeuntem.

[2]) Statt *eius* erwartet man *utriusque eorum.*

[3]) Witelo, *Perspect.* III 32 (p. 100): Necesse est axes pyramidum uisualium amborum uisuum transeuntes per centra foraminum uueae semper coniungi in uno puncto superficiei rei uisae, etiam motis uisibus per superficiem rei uisae.

[4]) S. Anmerkung 1.

3 intuitio . . . fuerit | *fehlt* P^1B 4 alicuius | cuius P^1B 5 opponitur | proponitur *B* per | super P^2 15 tunc | tamen P^1B 16 prius comprehensa | *umgestellt* P^2 20 id | $\overset{d'}{\imath}$ (*d. h.* illud *oder* idem) P^2 et | *fehlt B* 26 suos axes | *umgestellt* P^2 29 ipsum | ipsam *B*

quamlibet partium rei uisae. et etiam si res fuerit in fine paruitatis et fuerit opposita uisui, non intuebitur illam uisus intuitione perfecta, nisi donec moto uisu axis radialis transiuerit per omnes particulas uel puncta illius rei. Sic ergo fit solum intuitio secundum axis pyramidis radialis incidentiam, quamuis aspectus simplex fiat secundum omnes lineas radiales totius pyramidis uisualis. patet ergo propositum.

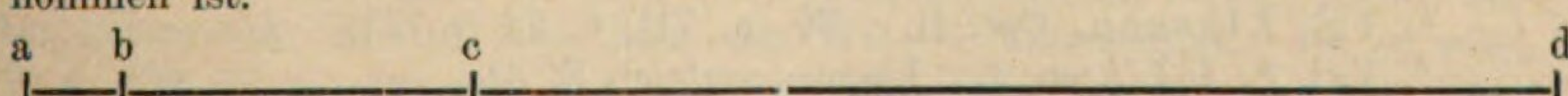
III 55. **Necesse est omnem uisionem quae fit aspectu simplici fieri in instanti**[1]).

Si enim fiat aspectus simplex in tempore, quantumcunque paruum sit illud tempus, erit ipsum pars magni temporis. et quoniam non datur uisio fieri in tempore nisi propter distantiam uisibilis ab ipso uisu, palam tunc quod secundum spatium distantiae uisibilis a uisu multiplicabitur et tempus.

Producatur itaque linea *a b c d*, et sit uisus ad punctum *a*, et aliquod uisibile sit apud punctum *b*. Cum itaque, ut dictum et declaratum est in 6. huius[2]), forma puncti *b* multiplicatur ad uisum, si hoc fiat in tempore quocunque, etiam forte imperceptibili, sit aliud uisibile in puncto *c*, et sit spatium *a c* multiplex spatio *ab*. erit ergo tempus, in quo forma puncti *c* multiplicatur ad uisum *a*, multiplex tempori, in quo forma puncti *b* multiplicatur ad uisum *a*. et si hoc tempus nondum sit sensibile, sit in ulteriori puncto uisibile *d* remotius a uisu *a* quam est ipsum *c*, sitque spatium *d a* multiplex spatii *c a*; ergo erit ipsum magis multiplex spatii *b a*. forma itaque puncti *d* multiplicabitur ad uisum *a* in tempore multiplici tempori, in quo peruenit ad uisum *a* forma puncti c. sed in pertransitu formae puncti *d* per ipsum spatium *a d* non requiritur in ipsa operatione uisiua plus temporis quam in spatio *a b*. apertis enim oculis aeque cito uidentur remota et propinqua; neque enim est sensibilis differentia temporis quo uidetur res proxima aut aliqua stellarum fixarum, cuius fere distantia est secundum mundi semidiametrum, quae est maxima linearum naturalium entium

Impossibile est ergo uisionem quae fit aspectu simplici fieri in

[1]) Trotz seiner Unrichtigkeit sei dieser Satz hier mitgeteilt, da er für das Verständnis des Folgenden mehrfach nötig ist. In den Handschriften ist zur Erläuterung eine Figur beigefügt bei der die Größenabmessungen freilich sehr wenig der Beschreibung entsprechen, weshalb hier eine Korrektur vorgenommen ist.



[2]) Witelo, *Perspect.* III 6 (p. 87): Visio fit ex actione formae uisibilis in uisum et ex passione uisus ab hac forma.

2 fuerit | non fuerit P^2B 4 fit solum | *umgestellt* *B* 11 propter | per P^1a 15 apud | ad *B* 21 ulteriori | interiori *B* 22 erit ipsum | *umgestellt* P^1; ipsum *fehlt* P^2 27 sensibilis differentia | *fehlt* P^2 31 fit | *fehlt* *B*

tempore; sed necesse est omnem huiusmodi uisionem quantum ad aspectum simplicem fieri in instanti et subito. eius itaque principium non differt ab eius fine. et hoc est propositum.

III 56. **Omnem intuitionem in tempore fieri est necesse, tempusque intuitionis intentionum uisibilium diuersatur secundum diuersitatem intentionum formarum intuitarum [1]).**

Cum enim [2]), ut patuit in 51. huius [3]), intuitio sit actus uirtutis uisiuae quo uisus ueram comprehensionem formae rei uisae diligenter perspiciendo perquirit, et semper in ipsa intuitione axes radiales per omnia puncta superficiei rei uisae moueantur, ut declaratum est per 52. huius [4]). cum ergo omnis motus sensibilis fiat in tempore sensibili, ideo quia, ut alibi declarauimus, tempus est proportionale motui: palam quia omnem intuitionem in tempore sensibili fieri est necesse.

Tempus quoque intuitionis diuersatur secundum diuersas intentiones formarum uisibilium eorum quae quis intuetur. cuius exemplum est, ut, si uisus comprehendat animal longum multorum paruorum pedum quod moueatur, tunc primo per modicam intuitionem comprehendit motum eius, et per motum comprehendit ipsum esse animal; deinde per modicam intuitionem in pedibus comprehendet ipsum esse multorum pedum ex comprehensione distantiae inter pedes, non tamen cognoscet numerum ipsorum pedum; et deinde diligentius intuens cognoscet numerum pedum pluri intuitione et maioris temporis conatu. comprehensio ergo animalitatis eius erit in paruo tempore, et comprehensio multitudinis pedum erit in tempore maiori illo tempore priori in quo cognitum est ipsum esse animal. numerus autem pedum erit adhuc in tempore maiori aliquo illorum temporum; oportet enim uisum intueri quemlibet illorum pedum et numerare illos. erit autem quantitas temporis intuitionis pedum secundum numerum multitudinis uel paucitatis pedum. et hoc etiam patet per diuersitatem aliarum uisibilium intentionum. tempus itaque intuitionis intentionum uisibilium formarum, quarum una est numerus, diuersatur secundum diuersitatem intentionum formarum intuitarum. patet ergo propositum.

III 57. **Visus non potest comprehendere ueram formam rei uisae primo aspectu simplici, sed post diligentem intuitionem [5]).**

Cum enim formae uisibilium sint compositae ex multis intentionibus

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II c. 70 (p. 71), c. 74 (p. 73).
[2]) Vgl. S. 144 Anm. 2. Ebenso sogleich Z. 34.
[3]) S. oben S. 137.
[4]) S. oben S. 137.
[5]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 76 (p. 74).

14—15 intentiones formarum uisibilium | formarum uisibilium intentiones P^2 17 comprehendit | comprehendet P^2 18 esse animal | *umgestellt* P^2 22 erit | *fehlt* *B* 23 maiori | maiore P^2*Ba*

particularibus, quibusdam illarum existentibus grossis primo aspectui se offerentibus, quibusdam uero ualde subtilibus, ut sunt lineationes minutae et colores minutatim dispersi et similia, quae primo aspectui, qui est instantiuus per 55. huius [1]), statim se offerre non possunt; unde indigent tempore ut uideantur. post diligentem ergo intuitum uidebuntur, et non prius. uisus enim non comprehendit ueram formam rei uisae nisi per comprehensionem omnium intentionum particularium quae sunt in illa forma.

Patet ergo quod forma rei uisae in qua sunt subtiles intentiones non comprehenditur a uisu secundum ueritatem sui esse primo aspectu, sed post intuitionem diligentem. Et quoniam etiam in formis in quibus non sunt subtiles intentiones uisus illarum carentiam primo aspectu diiudicare non potest, ideo etiam et tunc est opus intuitione. nec enim potest certificare ueritatem formae nisi post diligentem intuitionem cuiuslibet partis illius formae rei uisae.

Palam itaque quod uisus nunquam potest comprehendere ueram formam rei uisae in primo aspectu, sed solum post diligentem intuitionem. et hoc proponebatur.

III 58. **Intuitus repetiti plus figunt et certificant formas sensibiles in anima remanentes** [2]).

Cum enim uisus comprehendit aliquam rem uisam, et fuerit certificata forma eius apud sentientem, tunc forma illius rei uisae remanet in anima et figuratur in imaginatione ipsius uidentis, ut in Naturalibus animae passionibus declaratum est [3]). et si iterabitur comprehensio rei uisae, tunc erit forma eius magis fixa in anima quam forma rei semel uisae, quia uisus raro comprehendit perfecte rem semel uisam, sed semper ex iteratione uisionis peruenit forma denuo ad animam, et renouatur forma prius uisa apud animam; et si aliquid ex intentionibus illius formae obliuioni traditum est, restauratur, et si prius uisum non est, recuperatur. anima autem per formam secundam rememoratur formae primae. et cum pluries iteratur euentus eiusdem intentionis super animam, erit anima magis rememorans illam intentionem; et sic erit illa forma magis fixa in anima.

Sed et magis certificata, quia in prima uisione, in qua forma rei

[1]) S. oben S. 139.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 66 (p. 69).

[3]) Während sonst der erste Satz nahezu wörtlich aus Alhacen herüber genommen ist, ist dies Citat von Witelo hinzugefügt. Es ist wohl, wie p. 129, 37 f., eine von ihm selbst verfaßte Schrift gemeint.

2 ualde subtilibus | *umgestellt a* 4 indigent | non indigent P^2 7 intentionum | intuitionum P^2 8 sunt subtiles | *umgestellt a* 11 primo | a primo *a* 12 et | *fehlt a* 14 formae | *fehlt B* 15 quod | quia *a* 22 figuratur | figitur *a*. *Auch der lateinische Alhacen hat* figuratur 24 in anima | *fehlt* P^1B 29 formae | forma *B*

uisae uenit ad animam, forte anima non comprehendet omnes intentiones quae sunt in illa forma, neque certificabit ipsas. et cum forma redierit secundo, comprehendet anima ex ea aliquid quod in prima uice non comprehendit; et quanto magis forma iterabitur super animam, tanto magis manifestabitur ex ea quod prius non apparebat; et cum anima comprehenderit intentiones subtiliores formarum, magis certificabitur sibi esse totius formae.

Patet ergo ex his quia intuitus repetiti etc., ut proponitur.

III 59. **Nullum uisibilium comprehenditur solo sensu uisus, nisi solum luces et colores**[1]).

Sola enim haec cum sint per se uisibilia, sicut in suppositionibus huius libri praemissum est[2]), patet quod ipsa sunt priora omnibus aliis uisibilibus. unde ipsa sine aliis offeruntur uisui, ut sine situ, figura et magnitudine et similibus. alia uero non offeruntur uisui sine illis. uisibili enim actu lucem non participante impossibile est aliquid uideri, ut patet per primam huius[3]). circa lucem ergo et colorem non fit aliqua alia operatio animae, nisi sola sensatio uisionis. lux enim quae est in corpore illuminato comprehenditur a uisu secundum suum esse et per se ex ipso sensu; lux uero et color quae sunt in corpore colorato et illuminato comprehenduntur a uisu insimul et admixta.

Comprehenditur autem utrumque istorum solo sensu uisus. lux enim prima[4]) comprehenditur a uisu ex illuminatione corporis sentientis, quod est de substantia oculi, et color ex alteratione formae eiusdem corporis sentientis et eius coloratione cum admixtione lucis quae est hypostasis coloris. Sicut enim sentiens comprehendit in peruentu formae lucis primae solam lucem, sic in peruentu formae coloris comprehendit lucem coloratam. ergo haec duo comprehenduntur solo sensu uisus sine aliis animae potentiis et operationibus. Quod non accidit in aliquo aliorum uisibilium, quoniam illa quasi

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 18 (p. 35).

[2]) Witelo, *Perspect.* III, prol. (p. 84): Supponimus autem haec quae sequuntur in locis aliis declarata, uel ut per se ipsa nota: ... (2) Item quod per se uisibilia sunt tantum duo, scilicet lux et color, quoniam lux ex se ipsa uidetur, et ipsa est hypostasis colorum, alia uero per accidens uisibilia sunt uiginti (uiginti *fehlt in a*), utpote remotio, magnitudo, situs, corporeitas, figura, continuitas, separatio uel diuisio, numerus, motus, quies, asperitas, lenitas, diaphanitas, densitas, umbra, obscuritas, pulchritudo, deformitas, consimilitudo et diuersitas. haec enim non solum uisu, sed aliis sensibus comprehenduntur.

[3]) Witelo, *Perspect.* III 1 (p. 85): Visibili lucem actu non participante, ipsum impossibile est uideri.

[4]) *Lux prima:* s. oben Z. 16, im Gegensatz zu Z. 17 f. Vgl. Z. 24 f.

3 aliquid | aliud *a* uice | luce P^1 5 comprehenderit | non comprehenderit *B* 7 etc. | erunt certiores *a* 11 sunt | sint *B* 12 offeruntur | offeratur P^2 14 participante | participiante *a* impossibile | possibile P^2 aliquid | illud *a* 20 istorum | illorum *a* 25 sic | sicut P^2 27 uisibilium | inuisibilium *a*

plurima a pluribus sensibus sentiuntur. et si aliqua ipsorum solo sensu uisus sentiantur, et non aliis sensibus particularibus, hoc accidit uel ex istorum aliqua participatione uel istorum priuatione, sicut est in diaphanitate et opacitate, tenebris et umbra, in quibus necessaria est ratio conferens hinc inde, quae non est necessaria in comprehensione lucis et coloris. patet ergo propositum.

III 60. **Omne uisibile aut comprehenditur a uisu solo simpliciter, aut cum ratione et distinctione**[1]).

Vt enim patet per praecedentem, lucem et colorem per se simpliciter comprehendit solus uisus. sunt tamen plura aliorum quae de numero uisibilium sunt supposita, quae uisus quidem comprehendit, non tamen simpliciter per se ipsum, sed aliis actionibus animae accedentibus. et sunt plura talia uisibilia quorum comprehensio non est puro sensu uisus, quoniam uisus, quando comprehendit duo indiuidua eiusdem speciei et formae eodem tempore, tunc comprehendet indiuidua, et comprehendet quod sunt similia. sed similitudo duarum formarum non est ipsae formae ambae, neque una ipsarum; sed neque forma tertia propria consimilitudini; sed est conuenientia illarum duarum formarum in aliquo. non ergo comprehendetur duarum formarum similitudo nisi ex comparatione unius ipsarum ad alteram. non fit ergo similitudinis comprehensio per solum uisum, sed ex potentia animae quam dicimus rationem, per actum ratiocinationis diuersas formas uisas ad inuicem comparantem.

Et etiam quando uisus uidet duos colores albos, quorum unus est albior alio, comprehendet amborum albedinem; et quod alterum est fortioris albedinis. comprehendet ergo similitudinem illorum duorum alborum in albedine, et diuersitatem illorum in fortitudine et debilitate. distinctio uero inter illas duas albedines non est ipse sensus albedinis, quoniam sensus albedinis est ex dealbatione superficiei uisus, quae fit ab utraque albedine; distinctio autem illarum albedinum fit propter diuersitatem actionis illarum duarum albedinum in ipsum uisum. non est ergo illa distinctio a solo sensu, sed est ab alia uirtute animae quam dicimus distinctiuam.

Et simiter est de comparatione et distinctione aliarum sensibilium formarum. nihil enim illorum accipitur solo uisu, sed ratione et uirtute distinctiua coadiuuantibus. uisus enim per se non habet uirtutem distinguendi, sed uirtus distinctiua animae distinguit omnia illa mediante uisu. patet ergo propositum.

[1]) Alhacen, *Opt.* II 10 (p. 30).

1 plurima | plura *a* 4 umbra | umbris P^2 necessaria est | *umgestellt* P^2 21 diuersas | diuisas *B* 28 fit | sit *B* utraque | utroque *B* 32 Et similiter | *fehlt* P^2 distinctione | distractione P^2 33 enim illorum | *umgestellt* P^1.

III 61. **Ex intentionibus formarum indiuidualium saepius intuitarum remanet in anima fixio et certificatio formae uniuersalis existens uisui principium cognoscendi omnia indiuidua eiusdem speciei**[1].

Quia enim[2]) quodlibet uisibilium indiuidualium habet formam et figuram, in quibus conueniunt omnia indiuidua illius speciei, quae diuersantur solum in intentionibus particularibus comprehensis per sensum uisus, et forte erit in omnibus illis indiuiduis color unius modi, ut quasi uniuersaliter in indiuiduis auium, ut cygno, coruo, pica et graculo et similibus, in quibus est uniformitas coloris conueniens toti speciei uelut in pluribus (quia iam uidimus coruum album et ursum album). Si itaque forma et figura et color et omnes intentiones ex quibus componitur forma cuiuslibet indiuidui speciei, est forma uniuersalis totius speciei, et uisus comprehendit illam figuram et formam et colorem et omnium illorum intentiones, quae conueniunt illi speciei: tunc anima iudicabit illud particulare uisum esse indiuiduum illius speciei.

Non tamen propter hoc cognoscet unum indiuiduum ab alio indiuiduo eiusdem speciei distinctum, donec comprehenderit etiam intentiones particulares per quas diuersantur indiuidua, et donec illae quieuerint in anima et in ipsa uirtute imaginatiua. tunc enim aliquo prius uisorum indiuiduorum ipsi uisui occurrente, per intentionem indiuiduorum illius speciei, cuius forma est apud animam, iterabitur a uisu intentio illius formae uniuersalis, quae est illius speciei, cum diuersitate formarum particularium illorum indiuiduorum. et cum illa forma uniuersalis per intentionem alterius indiuidui eiusdem speciei comparabitur in anima, tunc figetur in anima et quiescet. Ex diuersitate itaque formarum particularium uenientium ad uisum cum formis uniuersalibus apud intuitionem comprehendet anima diuersitatem indiuiduorum eiusdem speciei; et per conuenientiam accidentium uisibilium in diuersis indiuiduis comprehendet quod forma in qua conueniunt omnia indiuidua illius speciei est forma uniuersalis illorum omnium.

Sic ergo remanet in anima forma uniuersalis et in eius uirtute imaginatiua; et est illa forma uisui principium cognoscendi omnia indiuidua eiusdem speciei quantum ad illud quod est in ipsis ex intentionibus uniuersalibus indiuiduatum et de intentionibus particularibus sensibilibus quibuscunque. patet ergo propositum.

III 62. **Omnis uera comprehensio formarum uisibilium aut est per solam intuitionem, aut per intuitionem cum scientia praecedente**[3].

[1]) Vgl. Alhacen. *Opt.* II 14 (p. 33); c. 67 (p. 69).

[2]) *Quia enim* schließt sich an die Thesis an. Ebenso z. B. IV 14. Anderswo steht so *quoniam enim*, z. B. III 28. 64. 65. IV 27. 32. Ähnlich *quia ergo* p. 127, 7; *cum enim* III 56. 57. IV 28 n. 3. (anders III 58).

[3]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 69 (p. 70).

12 figuram et formam | *umgestellt a* 13 intentiones | intentionem P^1P^2 17 et (*vor* donec) | *fehlt* P^1 25 comprehendet | *fehlt* P^2

Comprehensio uisibilium sola intuitione fit, quando comprehenduntur uisibilia extranea, ut quando uisus comprehendit rem uisam quam antea non percepit neque in se neque in sua specie. per intuitionem uero diligentem acquirit omnes dispositiones et formam eius ueram; non tamen cognoscit[1]) formam eius, quia ipsam antea non percepit, uel non recolit. sic ergo comprehendetur illa forma uera comprehensione per solam intuitionem.

Comprehensio autem uera formarum uisibilium alia ab illa quae fit per solam intuitionem quandoque fit per intuitionem cum scientia praecedente, ut quando uisus comprehendit formam alicuius rei uisae quam comprehendit etiam ante, et cuius formae intentio est apud animam aut tota aut aliqua pars illius. tunc enim uisus statim in aspectu illius rei comprehendet eius formam; et deinde modica intuitione comprehendet totam formam eius, quae est scientia uniuersalis suae speciei, et cognoscet formam uniuersalem quam comprehendit in illa re uisa apud comprehensionem formae in anima per rememorationem illius rei uisae specialiter[2]); et deinde intuens intentiones residuas quae sunt in illa re uisa, certificabit particularem formam illius ipsi uiso indiuiduo appropriatam. Et[3]) si fuerit rememorans formae illius particularis ut prius per uisum comprehensae, tunc cognoscet illam formam indiuidualem.

Et quia nulla res uisa comprehenditur uera comprehensione, nisi aliquo istorum modorum, patet ergo propositum.

III 63. **Comprehensio uisualis per cognitionem semper fit per aliquem modum rationis conferentis**[4]).

Est enim cognitio comprehensio consimilitudinis duarum formarum, scilicet formae quam comprehendit uisus apud cognitionem, quando sentit se cognoscere rem quam uidet, et formae quiescentis in anima prius comprehensae. unde non fit uisualis cognitio nisi per rememorationem, quoniam si nulla forma talis fuerit quiescens apud animam et praesens memoriae, non cognoscet uisus rem uisam. semper itaque fit cognitio ex assimilatione formae quiescentis in anima ad formam postea uisam extra, siue forma quiescens sit forma speciei uel indiuidui cognoscendi. Visus itaque comprehendit multas res per cognitionem. cognoscit enim hominem esse hominem, et equum esse equum, et Socratem esse Socratem; et cognoscit animalia sibi assueta et arbores et plantas et lapides quae prius uidit; et cognoscit illis

[1]) Vgl. den Begriff der *cognitio* unten Z. 24 ff.

[2]) D. h. der Art (*species*) — nicht dem Individuum — nach. S. zu 158, 21.

[3]) Zweiter Fall: das Objekt wird nur als dies Individuum — nicht, wie im vorigen, der Art und der Individualität nach — erkannt. Vgl. Alhacen a. a. O.

[4]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 11 (p. 31).

3 percepit | perceperit *B* neque ... neque | nec ... nec *a* 7 illa | alia $P^1P^2B\,a$ 9 alicuius | *fehlt B* 13 scientia | in scientia *B* 14 comprehendit | comprehendit *korr. aus* comprehendet P^1; comprehendet *a* 17 indiuiduo | et indiuiduo P^1B 17—18 formae illius | *umgestellt a* 24 enim | *fehlt B* 33 et cognoscit | *fehlt B*

consimilia; et omnes intentiones sibi assuetas in rebus uisibilibus, et quantitates omnium rerum sibi consuetarum quae non cognoscuntur solo uisu per 59. huius [1]). Nec tamen cognoscit uisus omne quod uidit prius, nisi quando fuerit rememorans formae prius uisae.

Non est ergo cognitio uisualis comprehensio solo sensu, sed per rationem formam praesentis rei uisae formae prius uisae et apud se quiescenti conferentem. nunquam enim potest fieri cognitio nisi per comparationem formae quiescentis in anima ad formam uisam extra. Sic ergo patet quoniam comprehensio uisualis per cognitionem semper fit per aliquem modum rationis conferentis. patet ergo propositum.

III 64. **Omnem comprehensionem uisualem cognoscitiuam in tempore fieri est necesse, sed in minori quam sit tempus comprehensionis per solam intuitionem** [2]).

Quoniam [3]) enim, sicut in praecedenti propositione praemissum est, omnis uisualis cognitio fit per intuitionem et formam in anima quiescentem, rememoratam et applicatam formae nunc per diligentem intuitum perspectae, et quoniam omnis intuitio fit in tempore per 56. huius [4]), et omnis rememoratio formae prius uisae fit plurimum in tempore, quoniam fit per discursum animae per formas quas apud se habet in imaginatione, quae si quaerenti animae statim occurreret, non esset rememoratio, sed continuata memoria. Quia itaque ambo haec, scilicet intuitio et rememoratio, uel ipsorum alterum fit in tempore, patet etiam quod omnis comprehensio uisualis cognoscitiua fit necessario in tempore, sed in minori quam sit tempus comprehensionis per solam intuitionem, quoniam intentiones existentes in anima et praesentes memoriae non indigent, ut cognoscantur omnes intentiones quae sunt in formis rerum cognitarum, ex quibus componuntur in rei ueritate; sed sufficit in comprehensione eorum comprehensio alicuius intentionis propriae illis.

Cum ergo uirtus distinctiua comprehenderit in forma ueniente ad ipsam aliquam intentionem propriam illi formae, erit rememorans primae formae, et cognoscet omnes formas uenientes ad ipsam, quoniam omnis intentio appropriata alicui formae est signans super illas formas; ut quando uisus intuens Socratem comprehendit lineationem manus humanae, statim comprehendit

[1]) S. oben S. 142.
[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 13 (p. 32); c. 71 (p. 71).
[3]) S. oben S. 144 Anm. 2.
[4]) S. oben S. 140.

1 consimilia | similia P^2a quantitates | quiditates P^2 14 praecedenti | praecedente *a* 20 esset | est P^1 24 et praesentes | *nach Alhacen II 71;* praesentis (*ohne* et) P^1P^2Ba 25 intentiones | intuitiones *B* 26 componuntur | opponuntur *B* 31 appropriata | propriata P^1

quod sit homo, et[1]) antequam comprehendat lineationem suae faciei uel partium aliarum. ex comprehensione ergo quarundam intentionum quae approprian- tur formae hominis comprehendit quod idem uisibile sit homo, sine indigentia comprehensionis partium aliarum, quas comprehendit solum per cognitionem praecedentem ex formis residentibus in anima. et per comprehensionem alicuius intentionis propriae illi indiuiduo, ut per glaucitatem oculorum uel oris grossitiem aut arcuitatem superciliorum, aut similibus, comprehendit tota- lis illius indiuidui intentiones. et similiter cognoscet equum per aliquam maculam in fronte aut alibi in corpore. et scriptor ex quarundam compre- hensione litterarum cognoscit omnes partes dictionis uel orationis quam fre- quenter et continue uidet.

Et quoniam comprehensio quae acquiritur tantum per intuitionem, fit per considerationem omnium partium rei uisae et omnium intentionum quae sunt in ea, comprehensio uero per cognitionem fit per considerationem solum quarundam intentionum quae sunt in illa forma: palam quod uisio quae est per cognitionem est in minori tempore, quam sit uisio per solam intuitionem. Et propter hoc uisus comprehendit uisibilia assueta uelociter in paruo tem- pore quasi latente sensum, et maxime illa quae a sui primordio cognoscere consueuit, uel cum quibus multo tempore perseuerauit. patet ergo illud quod proponebatur.

III 65. **Visio per cognitionem praecedentem per modicam intuitionem non efficit certam formae rei comprehensionem**[2]).

Quoniam[3]) enim uisio per cognitionem praecedentem non est nisi circa totalitatem et uniuersitatem rei uisae superficialiter et in grosso, et per quae- dam exteriora signa illius rei uisae, et uirtus distinctiua comprehendit inten- tiones particulares quae sunt in illa re uisa secundum modum quo cognouit res uisas ex prima forma illius rei uisae in anima existente. sed omnes particulares intentiones uisibilium quae sunt in rebus corruptibilibus mutantur temporis mutatione. uisus autem non comprehendit mutationem intentionum rei uisae per formam prius habitam, cum mutatio fuerit non manifesta nec comprehensibilis a uisu primo aspectu.

Cognitio ergo praecedens non efficit ueram rei cognitionem, utpote si in homine mundae faciei prius cognito accidat postmodum macula uel cica- trix in facie, quae non sit manifesta. cum enim postea longo tempore uiso illo homine cognoscet ipsum, uidens secundum formam sui quam prius me-

[1]) *et* im Sinne von *etiam* (oder zu streichen? Vgl. Alhacen II 71).
[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 75 (p. 73).
[3]) Wegen der Konstruktion s. oben S. 144 Anm. 2.

2 appropriantur | appropriant P^2 7 comprehendit | comprehendet *B* 13 omnium | per omni *B* 16 tempore | parte *B* 19 perseuerauit | perse- uerant P^2; perseuerauerit *B* 21 praecedentem | *fehlt* P^2 23 Quoniam | Quia P^2 nisi | *fehlt* P^2 27 uisas | *fehlt* P^2 34 cum | tum *a* postea longo tempore | longo tempore postea P^2 35 cognoscet | non cognoscet P^1*Ba*

moriter seruauerat: nec tamen comprehendet maculam uel cicatricem illam in facie ipsius, nisi post intuitionem diligentem factam in illam maculam uel cicatricem; et tunc [1]) comprehendet formam eius secundum suum esse. et similiter est, si macula semper in facie ipsius cogniti fuerit, non tamen fuerit uisui multum manifesta. tunc enim, licet habeat uidens apud se formam illius non maculatam, non tamen applicabit ipsam illius faciei maculatae, et non cognoscet ipsum nisi post multam aliarum intentionum particularium intuitionem. et similiter est in aliis indiuiduis uisibilium et intentionibus diuersis ipsorum. in omnibus enim ipsis uisio per cognitionem praecedentem per modicam intuitionem non efficit certam formae rei comprehensionem. patet ergo propositum.

III 66. **Nullius entium quiditas per se est uisibilis, sed per accidens, mediantibus intentionibus sensibilibus quae per se uidentur** [2]).

Quoniam enim, ut suppositum est in principio libri huius [3]), uisio non completur nisi apud peruentum formarum uisibilium ad animam, quae omnes sunt de genere accidentis, ut patet in ipsarum singulari enumeratione, palam, cum nullius substantiae quiditas sit de genere accidentis, quod nulla ipsarum per se est uisibilis. per accidens autem quiditas substantiarum corporalium percipitur a uisu, scilicet per comprehensionem suarum intentionum uisibilium, quae per se uidentur. Sic ergo comprehensio quiditatis substantiae non fit nisi per cognitionem intrinsecam animae, quae fit ex comparatione formae unius posterius comprehensae ad formam aliam prius comprehensam quiescentem in imaginatione.

Comprehensio ergo quiditatis substantiae uisae, ut hominis uel canis uel alicuius alterius substantiae, non est nisi ex comprehensione assimilationis formae rei uisae ad aliquam formarum uniuersalium quiescentium in anima et fixarum in imaginatione, quam uisus ante comprehenderat.

Et quia uirtus distinctiua quae est in anima, per quam anima rerum differentias diiudicat, ut hominem non esse canem, et e conuerso, naturaliter assimilat ipsas formas uisibilium, nouiter scilicet uisas, formis uniuersalibus et fixis in imaginatione, cum ergo uisus comprehenderit aliquam rem uisam,

[1]) Nämlich post intuitionem diligenter factam in illam maculam uel cicatricem.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 68 (p. 70).

[3]) Witelo, *Persp.* III, Petitiones, 1 (p. 84): Visionem non compleri nisi apud peruentum formae uisibilis ad animam.

1 nec | *wohl* non *zu lesen, wie Z. 4.* tamen | tum *a* 2 ipsius | illius *a* 4 fuerit | *vor* semper P^2 7 intentionum | intuitionum P^2 7—8 intuitionem | intentionem P^2 9 ipsorum | eorum P^2 14 libri huius | *umgestellt* P^2 20 comprehensio quiditatis | quiditas P^1Ba 21 per | *fehlt* P^2 30 nouiter | nouerit P^1 30—31 formis uniuersalibus et fixis | uisibilibus formis fixis *a*

statim uirtus distinctiua quaerit eius similem in formis existentibus in imaginatione; et illâ inuentâ cognoscit per illam rem uisam, et comprehendit quiditatem eius. et si non inuenerit ex formis quiescentibus in anima formam similem formae illius rei uisae, non cognoscet illam rem uisam, neque comprehendet quiditatem eius.

Sic ergo nulla quiditas alicuius substantiae comprehenditur per se a uisu, sed per accidens, ut proponitur. si enim aliqua talium quiditatum per se comprehenderetur a uisu, ergo et omnis quiditas cuiuslibet uisibilis substantiae esset comprehensibilis a uisu, sicut patet in lucibus et coloribus, et substantiae quantum ad sensum et sensibilem operationem existentes indiuisibiles per suas quiditates uiderentur; quod non est uerum. oportet enim ut corpus uisibile sit alicuius quantitatis respectu superficiei uisus ad hoc ut ipsum actu uideatur, ut patet per 19. huius [1]. Similiter quoque patet de omnibus aliis quorumcunque entium quiditatibus. semper enim quiditas cuiuslibet compositi composita est, et eius compositionem uisus per se comprehendere non potest. Et si uisus aliquam quiditatem, ut est quiditas, cognosceret, tunc uisus omnem quiditatem cognosceret; quarum multae tamen sunt inuisibiles, cum omnes ipsae sint per se intelligibiles. et cum hoc sit impossibile, patet propositum.

III 67. **Primum quod comprehendit uirtus distinctiua ex intentionibus appropriatis formae uisibili est quiditas lucis et coloris** [2].

Quamuis enim lux et color sint per se ipsa et primo uisibilia, ipsorum tamen quiditates et differentiae essentiales solo sensu uisus comprehendi non possunt. Quiditas enim lucis non comprehenditur solum per uisum nisi cooperante uirtute animae quae est cognoscitiua, quoniam uisus cognoscit lumen solis et distinguit inter ipsum et lumen lunae et lumen ignis per cognitionem prius factam et per formam in anima reseruatam. Similiter etiam quiditas coloris non comprehenditur a uirtute distinctiua nisi per cognitionem, quando color rei uisae fuerit ex coloribus assuetis. illa autem cognitio distinctiua fit ex comparatione formae coloris nunc uisi ad formas similes illi colori prius comprehensas. non enim potest uisus comprehendere colorem rubeum et quod sit rubeus, nisi quia cognoscit ipsum, quia in ipsa anima uidentis permansit forma eius ut prius uisa. Si enim uisus nunquam colorem rubeum antea uidisset, nunc ipsum uisum cognoscere non posset, sed ipsum coloribus illi propinquis sibi cognitis assimilaret, ut cottodie facit in noua permixtione quorumlibet colorum.

[1]) Witelo, *Perspect.* III 19 (p. 93): Corpus uisibile oportet ut sit alicuius quantitatis respectu superficiei uisus ad hoc ut actu uideatur.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 17 (p. 35).

1 similem | simile P^1P^2B 15 compositionem | compositione P^1 19 patet | patet ergo *a* 22 sint | sunt P^1 26 et (*nach* lunae) | *fehlt* P^2 32 nisi | *fehlt* *B* 36 cottidie | quotidie *a*

Cum itaque uirtus distinctiua comprehendit diuersitatem lucis super res uisas et diuersitatem coloris, comprehendit etiam diuersitatem quiditatis lucis a colorum quiditate, quamuis forma quam comprehendit uisus sit admixta ex forma lucis et coloris, quae sunt in re uisa.

Et quoniam lux et color sunt prima uisibilia, quorum participatione et auxilio omnia alia uidentur, ideo necesse est ut primum quod comprehendit uirtus distinctiua ex intentionibus appropriatis formae uisibili sit quiditas lucis et coloris; ut sicut illis primo et per se debetur uisiua comprehensio, sic et illorum quiditatibus debeatur per se et primo operatio uirtutis distinctiuae, ut illis quorum praesentia prius relucet in organis uisiuis, quae omnia secundum plus et minus accedunt ad diaphanitatem. patet ergo propositum.

III 68. **Comprehensio coloris in eo quod est color est prior comprehensione quiditatis coloris.**

Ex quo patet quod prior est comprehensio omnium uisibilium in eo quod in suo genere uisibilia sunt, quam suarum specialium quiditatum [1]).

Visus enim comprehendit colorem et sentit quod est color prius, quam sentiat cuiusmodi sit ille color, ut patet in coloribus fortibus positis in loco non multum luminoso. ibi enim comprehendit quidem uisus colores indistincte tantum. distinguuntur autem per aduentum maioris lucis aut per longam intuitionem. Primum ergo quod comprehendit uisus ex forma coloris, est mutatio membri sentientis et coloratio eius, quoniam apud peruentum formae in uisum coloratur uisus, qui sentiens se coloratum statim sentit colorem; et deinde ex distinctione et comparatione ipsius ad colores notos uisui comprehendit quiditatem coloris. Comprehensio ergo coloris in eo quod est color est ante comprehensionem quiditatis ipsius coloris, quae fit non per solum sensum uisus, sed per cognitionem, quando idem color prius fuit a uisu comprehensus; et forma eius est in memoria animae conseruata.

Et si uisus comprehendat colorem extraneum, quem nunquam uidit, tunc comprehendet quod est color, et tamen nesciet cuiusmodi sit coloris, sed comparando ipsum coloribus aliis assimilabit propinquiori colori simili sibi. et forte plures uidentes illum colorem simul in eodem lumine, assimilabunt ipsum coloribus diuersis, ut accidit in colore confecto ex dissolutione corporis commixti ex cupro et argento. illum enim aliquis assimilabit uiriditati quae est ex cupro, et aliquis lazurio colori qui fit ex argento.

Patet ergo per has experimentationes quod comprehensio coloris in eo quod est color est prior comprehensione quiditatis coloris.

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 19 (p. 36).

19 colores | colorum *(Abkürzung)* *B* 25 Comprehensio | et comprehensio P^1 ergo coloris | *umgestellt* *B* 31 coloribus | corporibus *B* 35 ex | cum *B* lazurio | lasurio P^1; azurio P^2; lazulio *a* colori | colore P^2

Et quoniam color est primum uisibile post lucem, patet quod prior est comprehensio omnium uisibilium in eo quod uisibilia sunt, quam suarum specialium quiditatum. prius enim comprehenditur in sensu uisus in genere ipse situs quam aliqua species situs, et prius figura in genere quam aliqua specialis figura. et si contingat in uisu absolui specialem, remanet tamen generalis, uel illa quae est primi generis, uel illa quae est generis secundi. et hoc proponebatur.

III 69. **Diuersarum intentionum uisibilium per rationem et distinctionem fit comprehensio simul in instanti, similium uero in tempore**[1]).

Figura enim et magnitudo et diaphanitas et plura similia, quando comprehenduntur primo aspectu, qui semper fit in instanti temporis per 55. huius[2]), statim ut se uisui praesentant, per rationem et distinctionem propter uelocitatem rationis in eodem instanti comprehenduntur, et omnes intentiones quae sunt in illis. uirtus enim distinctiua non arguit per compositionem et ordinationem propositionum ad formam syllogisticam. Sicut ergo[3]) in intellectu, qui est habitus principiorum, in actuali intelligentia propositionum uniuersalium et per se manifestarum non indiget aliquanto tempore, nec etiam indiget aliquanto tempore in apprehendendo conclusiones particulares ex illis, quoniam cum intellectu propositionis uniuersalis simul accipit conclusionem quae immediate sequitur ex illa, ideo quia anima humana apta nata est ad arguendum sine difficultate et labore — unde etiam non percipit homo quod comprehensio quae fit per rationem et distinctionem fiat per argumentum, sicut puerulus, ex duobus pulchris distinguens et eligens pulchrius, non percipit quod id fiat per uiam argumentationis et considerationis eligendorum —: hoc itaque modo simili et conformi, quatenus est possibile, fit omnium intentionum uisibilium per rationem et distinctionem comprehensio in instanti. Distinctio enim et argumentatio uirtutis distinctiuae fit statim uenientibus formis intra medium nerui communis, quoniam totum corpus extensum a superficie prima oculi recipiente formas usque ad medium nerui communis est sentiens et diaphanum, et fit per ipsum transitus intentionis formarum in instanti, cum statim ultra oculi substantiam sit spiritus uisibilis diaphanus, per quem uirtus sensitiua defertur ad totum diaphanum omnium humorum et tunicarum amborum oculorum. omnia enim

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 13 (p. 32); c. 71 (p. 71).
[2]) Vgl. oben S. 139.
[3]) Der Nachsatz folgt dem Sinne nach Z. 25: *Hoc itaque modo etc.*

3 specialium | spiritualium P^1 12 praesentant | praestant B 13 instanti | in instanti P^1 17 indiget | indigent B 18 indiget | *fehlt* P^2 aliquanto | *fehlt* B apprehendendo | comprehendendo B 26 etiam | et P^2 24 id | illud P^2 25 possibile | impossibile B 27 comprehensio | *nach* in instanti a 29 prima | primi a 30 fit | *fehlt* P^2

illa diaphana illuminantur a luce et colorantur a colore uno uel diuersis secundum diuersitatem colorum corporis sensati; et corpus quod est in concauitate nerui communis est ultimum corpus ad quod perueniunt lux et color. Cum ergo extenditur forma a prima superficie membri sentientis usque ad medium nerui communis, quaelibet pars corporis sentientis sentiet formam. et cum peruenerit in concauum nerui communis, tunc comprehenditur ab ultimo sentiente; et tunc fit distinctio formarum. Non tamen inter actum distinctionis et actum primi aspectus est differentia temporalis, quoniam, sicut lumen in uno instanti se multiplicat per mundi diametrum propter corporis medii diaphanitatem, sic etiam formae sensibiles, ut ostensum est per 55. huius, [1]), in instanti pertingunt trans medium quodcunque corpus diaphanum ad medium nerui communis, ubi per uirtutem animae sentiuntur, comprehenduntur et distinguuntur. et quoniam uirtus animae est indiuisibilis, fit hoc totum simul in unico instanti.

Quando uero intentiones uisibilium sunt similes ualde, ut est uiriditas rutae uiriditati mentastri, tunc non fit ipsorum distinctio in instanti illo quo utraque illarum uiriditatum comprehenditur a uisu, sed post comparationem unius ad alteram ex post facto comprehensionis. fit ergo in alio instanti. et sic inter instans primi aspectus simplicis et instans distinctionis ex comparatione necessarium est tempus medium assumi. patet ergo illud quod proponebatur.

III 70. **Comprehensionem quilitatis coloris in tempore fieri est necesse.**

Ex quo patet quod comprehensio quiditatis omnium similium uisibilium non fit nisi in tempore [2]).

Fit enim comprehensio quiditatis coloris post comprehensionem coloris in eo quod est color, ut patet per 68. huius [3]); et quoniam [4]) color in eo quod est color non potest comprehendi per aspectum simplicem nisi in instanti per 55. huius [5]). Cum ergo comprehensio quiditatis alicuius coloris sit composita ex comprehensione coloris in eo quod est color et insuper ex alia distinctiua comparatione consequente, per quam quiditas unius coloris distinguitur a quiditate alterius coloris, ideo quia omnes colores mixti habent essentialem conuenientiam in actu et hypostasi lucis, et insuper habent plures ipsorum ad inuicem maximam conuenientiam in proximitate mixtionis: palam quod illa distinctio qui-

[1]) S. S. 139.
[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 20 (p. 36).
[3]) S. oben S. 150.
[4]) Ähnliche Konstruktion, wie oben S. 144, 4.
[5]) S. S. 139.

1 illa diaphana | *umgestellt a* 4 prima superficie | *umgestellt a* 15 sunt | *fehlt B* 16 mentastri | menthae *a* non | *fehlt P*[2] 18 ex (est *B*) post facto comprehensionis | factam *a* 19 simplicis | *fehlt P*[2] 32 quia | quod *a* 34 quod | quia *a*

ditatis ipsorum colorum completur in alio instanti temporis quam comprehendatur a uisu. sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Quia itaque comprehensio quiditatis coloris fit per distinctionem unius coloris ab alio, palam per praemissam quoniam illa distinctio completur in tempore. ergo et comprehensio quiditatis necessario fit in tempore.

Visus quoque non comprehendit quiditatem coloris nisi per intuitionem, quoniam, si color non fuerit in aliqua superficie, ita ut sibi possint infigi axes uisuales in tempore sensibili, non comprehendet uisus quiditatem colorum. unde in rebus uelociter motis non distinguitur quiditas coloris; sed si plures in re uelociter mota sint colores, uidebuntur omnes indistincte unus permixtus color, ut patet in pila diuersi coloris ueiociter mota per iactum fortem.

Patet ergo quod comprehensionem quiditatis ipsius coloris in tempore fieri est necesse. Et ex hoc patet quod comprehensio quiditatis omnium formarum uisibilium non fit nisi in tempore. si enim uisus non comprehendit quiditatem coloris qui comprehenditur solo sensu uisus nisi in tempore, palam quod plus indiget tempore in intentionibus aliorum uisibilium quae comprehenduntur plurimum distinctione et cognitione. Omnium itaque intentionum uisibilium quiditatum comprehensio fit in tempore, licet illud tempus quandoque sit ualde paruum. et hoc proponebatur.

III 71. **Visus in formis indiuidualibus minori tempore comprehendit intentiones speciales [1]) quam indiuiduales [2]).**

Quando enim uisus comprehendit aliquod indiuiduum hominis, comprehendit ipsum esse hominem prius quam comprehendit formam eius particularem. et forte per intentiones formae hominis uel per aliqua conuenientia propria formae hominis comprehendit ipsum esse hominem, quamuis non comprehendat lineationem suae faciei, utpote ex rectitudine corporis et ordinatione membrorum corporis.

Indiuidualitas autem rei uisae non comprehendetur nisi ex comprehensione intentionum particularium illi indiuiduo propriarum omnium aut quarundam. et haec comprehendi non possunt nisi post comprehensionem uniuersalium intentionum, quae sunt ex genere uel specie illius indiuidui, omnium aut quarundam.

Sed comprehensio formae partialis est in minori tempore quam formae totius. et quoniam indiuidualitas addit aliquid super specialitatem, patet quod indiuidualitas est quasi quaedam totalitas respectu speciali-

[1]) *intentio specialis* hier natürlich im Sinne von Artsmerkmal, wie 151, 5 u. ö.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 72 (p. 72).

2 instantia | distantia *Ba* 8 comprehendet | comprehendit *a* 9 plures | per plures P^2 12 quod | *fehlt a* 13 quiditatis | quantitatis *a* 14 fit | sit *B* 15 comprehenditur | comprehenduntur P^2 19 tempus | tunc *B* 22 comprehendit | comprehendat P^2

tatis. Comprehensio ergo specialitatis rei uisae est in minori tempore quam comprehensio indiuidualitatis. et hoc proponebatur.

III 72. **Intentiones speciales et indiuiduales quorundam uisibilium assuetorum minori tempore aliis intentionibus specialibus et indiuidualibus comprehenduntur** [1]).

Quaedam enim specierum uisibilium assuetorum non assimilantur aliis speciebus, ut species hominis quae propter corporis rectitudinem nulli aliorum animalium assimilatur, et quaedam assimilantur aliis speciebus, ut species equi quae assimilatur multis animalibus in tota forma. Tempus ergo in quo uisus comprehendit speciem indiuidui hominis, et comprehendit ipsum esse hominem, est minus tempore in quo comprehendit equum esse equum. et maxime quando comprehendit utrumque istorum in magna remotione, quoniam uisus comprehendens indiuiduum hominis motum localiter, statim comprehendet ipsum esse animal ex motu, et ex corporis erectione comprehendet ipsum esse hominem. sed licet per motum etiam possit comprehendere quod indiuiduum equi sit animal, et per numerum quattuor pedum comprehendat ipsum esse bestiam, non tamen propter hoc comprehendet ipsum esse equum, quoniam intentiones equinae quae sunt a spatio remoto uisu perceptibiles sunt in pluribus quadrupedum, quae assimilantur equo in pluribus essentialibus et accidentalibus intentionibus, ut in mulo et aliis. si itaque uisus non comprehendit aliquam intentionum propriarum equo, non comprehendet illud esse equum. Quia itaque tempus in quo comprehendit uisus erectionem corporis hominis, non est sicut tempus in quo comprehendit formam equi cum intentionibus particularibus per quas distinguitur equus ab aliis bestiis, ut est lineatio suae faciei et extensio colli et uelocitas motus et passuum amplitudo: comprehensio igitur speciei hominis est in minori tempore quam comprehensio speciei equi. quamuis enim illa duo tempora sint parua, tamen unum ipsorum secundum omnes dispositiones eius est maius altero. — Et similiter quia rosae hortensi nullus alius flos assimilatur in forma suae speciei, uel etiam in intentione suae rubedinis, ideo uisus in minori tempore comprehendit eius speciem per rubedinem rosaceam, quam speciem rutae per eius uiriditatem, cui multae herbarum assimilantur.

Et uniuersaliter quiditates omnium specierum quae possunt assimilari aliis non adeo cito comprehenduntur a uisu, sicut quiditates omnium specierum quae paucis uel nullis assimilantur.

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 73 (p. 72).

4 aliis | his P^2 6 assimilantur | assimilatur P^1P^2B 11 tempore | in tempore B 12 utrumque | utraque P^2B 16 comprehendat | comprehendet B 21 comprehendit | comprehendat B 22 illud | illum a 27 sint | sunt P^1Ba 28 est maius | *umgestellt* P^1 30 uel | aut P^2 intentione | intensione P^2 31 rosaceam | roseaceum P^1P^2Ba 32 rutae | tutae B. *Bei Alhacen ist die* uiriditas myrti *als Beispiel gewählt.*

Et similiter etiam est de indiuiduis, quoniam indiuiduum nulli alii assimilatum comprehenditur per modicam intuitionem et per signa, illud autem indiuiduum quod assimilatur alii indiuiduo oportet quod comprehendatur per multam intuitionem.

Patet ergo illud quod proponebatur.

IV 2. **Impossibile est uisum unam intentionum uisibilium per se solam comprehendere [1]).**

Visus enim per se comprehendit formas uisibilium quae sunt corporales. omnes autem formae corporales sunt compositae ex multis intentionibus uisibilibus particularibus praedictis, sicut magnitudo non est sine figura, et figura non est sine situ, et haec omnia non sunt sine colore, et color non est sine luce, et lux non diffunditur nisi in corpore. uisus itaque non comprehendit aliquam istarum particularium intentionum, nisi ex comprehensione formarum uisibilium compositarum ex pluribus intentionibus particularibus quarum quamlibet simul comprehendit uisus. et quoniam nulla intentionum per se sola complet aliquam formarum corporalium sensibilium, palam quod impossibile est uisum comprehendere aliquam illarum intentionum solam per se, sed semper sunt plures illarum intentionum simul in forma sensibili congregatae.

Visus ergo comprehendit simul semper multas intentiones particulares. quae solum distinguuntur auxilio uirtutis distinctiuae per imaginationem; et sic demum uisus comprehendit intentionum particularium quamlibet distinctam. Quod est propositum.

IV 9. **Remotio rei uisae ab ipso uisu non est comprehensibilis a solo sensu uisus, sed auxilio uirtutis animae cognoscitiuae et distinctiuae [2]).**

Intentio enim remotionis inter duo corpora est priuatio contactus propter aliquod spatium inter illa duo corpora existens. non comprehenditur ergo remotio per se a uisu, sed auxilio uirtutis cognoscitiuae et distinctiuae cognoscentis utrumque extremorum corporum et distinguentis inter illa.

Fit tamen talis comprehensio non in tempore, sed in instanti. quiescunt enim in anima intentiones sensibiles, per quas comprehenditur remotio.

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 63 (p. 67).

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 24 (p. 39). In diesem Satze bezeichnet *remotio* nur das Entferntsein der gesehenen Objekte vom Auge (*remotio in eo quod est remotio* IV 10, p. 156,22), als welche sie *priuatio contactus duorum corporum* ist (Z. 27; vgl. IV 14, p. 159,28), d. h. die Unterscheidung der Objekte vom sehenden Organ. Über die Schätzung der bestimmten Entfernung s. IV 10.

13 istarum | *fehlt* P^2 15 simul comprehendit | *umgestellt* P^1 22 intentionum | intentionem P^1P^2a 32 talis | *fehlt* P^2

et quia illae intentiones requieuerunt in anima per tempora longiora, ideo propter nimiam frequentationem et iterationem formarum illarum pluries in uisu factam non indiget uirtus distinctiua nouis collationibus temporalibus apud comprehensionem illarum intentionum, sed statim comprehendit remotionem simul cum rei comprehensione propter cognitionem antecedentem. Quia enim oculis apertis res opposita uisui statim uidetur, et statim clausis oculis uel re ablata ab oppositione res non uidetur: concludit ratio quod illud, quod accidit esse in uisu apud aliquem certum situm et non manet post eius ablationem, non est fixum intra uisum. et quoniam forma ipsius per quam uidetur non est intra uisum: est ergo ab extrinseco, a corpore scilicet existente extra uisum, non contingente uisum. est ergo inter uisum et illam rem uisam remotio.

Fit autem haec argumentatio non in tempore, sed statim simul cum simplici aspectu uisionis, quoniam ex frequentia uisionis cum hac argumentatione quiescit in anima uniuersalis propositio, quam etiam anima non percipit apud se quiescentem, et est [1]: quod omnia uisibibilia sunt extra uisum, et quod inter quamlibet rem uisam et ipsum uisum est remotio.

Patet ergo propositum.

IV 10. Quantitas remotionis comprehenditur a uisu auxilio uirtutis distinctiuae, cum remotio respicit corpora ordinata et continuata [2].

Quantitas remotionis diuersa est ab intentione remotionis in eo quod est remotio, quoniam intentio remotionis dicit priuationem contactus aliquorum duorum corporum propter spatium inter illa duo corpora existens, sed quantitas remotionis est quantitas spatii inter illa duo corpora remota existentis.

Nulla itaque quantitas remotionis omnium uisibilium comprehenditur per solum sensum uisus, etiam cum auxilio uirtutis distinctiuae, nisi quantitas remotionis illorum uisibilium, quorum remotio respicit corpora ordinata et continuata, et quorum remotio est mediocris. tunc enim cum uisus comprehendit corpora ordinata et continuata, respicientia remotiones aliquorum corporum, et certificat mensuras illorum corporum, consequenter quoque certificat remotionis mensuram per mensuras illorum corporum et per quantitates spatiorum quae sunt inter extremitates eorum. spatium enim quod est inter duas extremitates uisus et corporis respicit remotionem quae est inter uisum et rem illam uisam. unde cum uisus comprehenderit mensuram illius

[1]) d. h. dieser allgemeine Satz, der jenen Schluß ohne weitere Überlegung erzeugt.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 25 (p. 39).

10 a corpore | *fehlt* B 11 contingente | contingens P^2B illam rem | *umgestellt* P^2 23 dicit | facit *a* 24 illa | *fehlt* P^1B 34 sunt | sint B

spatii, comprehendet etiam mensuram remotionis rei uisae; et hoc fit certitudinaliter per corpora ordinata et continuata in illo spatio existentia et uere comprehensa, et cum remotio est mediocris.

Dicimus uero corpora ordinata et continuata, quae sunt in aliqua linea quasi recta disposita, in aequali quasi ab inuicem distantia, ut sunt arbores uel montes uel altae turres et similia. per istorum enim numerationem, cum ipsorum distantia ab inuicem aliqualiter fuerit nota, innotescit quantitas remotionis eius quod secundum illam lineam a uisibus est remotum. Mediocris uero remotio est illa in qua non latet omnino quantitas rei sensibilis respectu quantitatis totius remotionis.

Solum itaque illorum corporum remotio a uisu comprehenditur uera comprehensione quorum remotio respicit corpora ordinata et continuata, quorum corporum et spatiorum ipsa interiacentium quantitas et mensura a uisu potest comprehendi uera comprehensione, et cum remotio est mediocris.

Vnde siue deficiat comprehensio corporum continuatorum et ordinatorum, siue deficiat mediocritas remotionis, nunquam comprehendetur remotio illorum corporum uera comprehensione, sed solum secundum aestimationem. Vnde uidens nubes in loco non montuoso aestimabit nubes ualde propinquas caelo; si autem nubes uideantur super cacumina montium, uel sub illis, tunc sciet uisus quia nubes sunt propinquae terrae. Cum ergo uisus comprehendit uisibilia quorum remotionum quantitates non certificantur a uisu, tunc uirtus distinctiua cognoscit mensuras remotionis eorum secundum aestimationem, non secundum certitudinem, et comparat remotionem earum ad remotionem sibi similium ex uisibilibus prius comprehensis a uisu.

Quando itaque uisus comprehendit aliquam rem uisam remotam, statim uirtus distinctiua comprehendit remotionem eius et mensuram remotionis eius secundum quod poterit comprehendere, aut per certitudinem, aut per aestimationem, et statim remotio illius rei habebit in anima mensuram imaginatam.

Corpora uero ordinata et continuata respicientia remotiones uisibilium, sunt ut plurimum partes terrae et uisibilia assueta, quae semper uel frequentius comprehenduntur a uisu, ut quae sunt super terrae superficiem, et corpus terrae interiacet illa corpora, sicut etiam interiacet illa et corpus hominis aspicientis. Corpus autem terrae interiacens illa corpora mensuratur a uisu per numerum pedum, quoniam pes est minima mensura consueta hominibus ad mensurandum partes terrae propinquas, per quas partes terrae propinquas mensurantur partes terrae remotae per uim distinctiuam animae propter frequentationem comprehensionis similium partium illi parti terrae,

5 in aequali | inaequalia *B* ab inuicem | ad inuicem P^1 6 uel (*vor* montes) | *fehlt* P^2B 7 innotescit | et innotescit *a* 13 ipsa | *fehlt B* 24 certitudinem | rectitudinem P^2 36 minima mensura | minimum a mensura P^1

quarum partium mensura quiescit in anima, ita quod etiam anima non percipit illarum partium quietem apud se ipsam.

Peruenit autem haec mensura ad animam, quoniam quantitates spatiorum quae sunt apud pedes hominum comprehenduntur a uisu. mensurantur enim etiam sine intentione per pedes hominum, quando frequenter ambulant super illa spatia, sicut etiam mensurantur per extensiones bracchiorum; et uirtus distinctiua comprehendit istam uerum mensurationem et certificat ex ea quantitates partium terrae continuatarum cum corpore hominis uidentis; et hoc quiescens in anima est principium mensurationis omnium remotionum secundum aestimationem. Cum enim uisus comprehendit semper quantitatem partium terrae sibi uicinarum, remanet apud animam etiam quantitas linearum protensarum ab extremitatibus illarum partium terrae ad uisum, et quantitas partis superficiei membri sentientis ad quam peruenit forma illarum partium terrae, et per consequens quantitates angulorum peruenientium in centro uisus quos respiciunt illae partes superficierum uisus per ultimam tertii huius [1]). unde si homo erectus aspexerit terram quae est ante pedes eius, tunc longitudo linearum radialium erit quantitas lineae erectionis; et superductâ superiori palpebrâ uisui erit quasi indiuisibilis, sicut angulus contingentiae, ille angulus, secundum quem fit uisio. et cum prospexerit ulterius, augmentabuntur lineae radiales per paenultimam primi [2]); et eleuatâ superiori palpebrâ augebitur angulus, ita ut, cum quantitas spatii uisi ad quantitatem semidiametri mundi accesserit, etiam quantitas anguli perueniat quasi ad rectum angulum, quoniam illi angulo subtendetur quarta circuli magni ipsius sphaerae caelestis uisae. Cum itaque hae intentiones linearum et angulorum in anima quieuerint, fiunt principia comprehensionis quantitatum remotionum quarumcunque, quoniam aequales lineae radiales et anguli aestimantur partibus aequalibus correspondere, et utitur his uidens praeter intentionem comparationis; et coadiuuat in hoc quantitas angulorum et augmentatio ipsorum in longiori quantitate respectu breuioris. et similiter est in proportione longitudinis linearum radialium, quam per se sentit uisus auxilio uirtutis distinctiuae, perpendens quod omne totum est maius sua parte.

Hoc itaque modo comprehendit uisus auxilio uirtutis distinctiuae quantitatem remotionis rerum uisarum secundum lineas distantiarum suarum ab

[1]) Witelo, *Perspect.* III 73: Virtus sensitiua comprehendit quantitatem anguli, quem in centro uisus respicit superficies rei uisae, solum ex comprehensione partis superficiei uisus, in qua figuratur forma rei uisae.

[2]) Weder die von den Handschriften, noch der von Risner angeführte Satz passen. Auch ich kann das Citat nicht verificieren. So wenig wie Witelo, paßt Euklid (vgl. oben S. 131, 33 ff.).

3 quantitates | quantitas $P^1P^2B\,a$ 5 enim | *fehlt* B 8 partium | spatium B 15—16 per ultimam tertii huius | per 73 th(eorema) 3 huius a 20 per paenultimam primi | per ultimam primi P^2; per 47 p (= propositionem) 1 a 22 etiam | et P^2B perueniat | peruenit $P^1P^2B\,a$ 27 his | iis a

inuicem et a uisu, sicut etiam uisus quandoque per uirtutem distinctiuam comprehendit quantitates altitudinum aliquorum corporum eleuatorum super superficiem terrae, sicut turrium, parietum et montium, maxime cum remotio fuerit mediocris, uel etiam altitudo. Cum autem remotio uel altitudo fuerit maxima, tunc partes paruae quae sunt in ultimo spatii non comprehenduntur a uisu nec distinguuntur per uirtutem distinctiuam, quoniam parua quantitas in remotione maxima latet uisum. non enim facit angulum sensibilem apud centrum uisus, propter quod quantitas illorum non certificatur per 3. huius [1]).

Nihil itaque ex quantitatibus remotionum uisibilium certificatur, nisi per corpora ordinata et continuata mediocris distantiae ab inuicem et aequalis. nulla quoque remotio potest certificari, nisi cum uisus assimilat remotionem rei uisae remotioni sibi simili ex remotionibus assuetis et notis. remotio uero mediocris, cuius quantitas certificatur a uisu, est remotio, apud cuius ultimum non latet uisum pars habens proportionem sensibilem ad totam remotionem. et cum uidens scit quantitatem anguli secundum quam uidet remotionem certam cognitam sibi, tunc secundum excessum uel diminutionem aut aequalitatem ad illum angulum notum uirtus distinctiua iudicat remotiones ignotas, accipiendo secundum quantitatem anguli quantitatem ipsius remotionis.

Et etiam certificatur remotio per motum uisus super corpus respiciens remotiones extremorum alicuius superficiei aut spatii.

Generaliter autem forma rei uisae et forma remotionis rei uisae, cuius remotio est mediocris et respiciens corpora ordinata et continuata, perueniunt communiter in imaginatione simul apud intuitionem rei uisae, et uirtus distinctiua illam diiudicat modo dicto. patet ergo propositum.

IV 14. **Locus rei uisae comprehenditur a uisu ex remotione et ex parte uniuersi et ex quantitate remotionis, auxilio uirtutis distinctiuae** [2]).

Quia enim [3]) intentio remotionis non est ipsa quantitas remotionis. intentio enim remotionis est priuatio contactus duorum corporum, et ex consequenti comprehensio cuiusdam situs rerum ab inuicem remotarum; comprehensio uero quantitatis remotionis est comprehensio quantitatis uel magnitudinis spatii illa corpora interiacentis. palam ergo quod comprehensio loci rei uisae non est comprehensio remotionis eius.

Consistit autem comprehensio loci rei uisae ex comprehensione lucis et coloris rei et remotionis rei et partis uniuersi in qua est res illa uisa

[1]) Witelo, *Perspect.* IV 3 (p. 119): Non sub quocunque angulo res sensibiles uidentur.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 22 (p. 38).

[3]) S. oben S. 144 Anm. 2.

3 terrae | *fehlt* P^2 6 nec | neque P^2B 9 quantitatibus | quantitate B 15 quam | quem P^2 uidet | *fehlt* P^2 16 aut | uel *a* 21 et | cum P^2 forma | causa B 23 rei | et rei B 30 uel | *fehlt* P^2 34 et remotionis rei | *fehlt* P^2

respectu uidentis et ex comprehensione quantitatis remotionis. Quando haec omnia simul comprehenduntur per uiam cognitionis, et etiam quia, ut patet per 17. tertii huius [1]), uisio distincta fit ex peruentu formarum secundum lineas perpendiculares super superficiem oculi incidentium ad ipsum uisum, cum [2]) ergo uisus senserit formam sic aduenientem, aestimabit uirtus distinctiua rem uisam esse apud extremitatem illius lineae; et secundum directionem illius lineae comprehendet locum rei uisae. locus ergo rei uisae comprehenditur a sentiente ex comprehensione situs rei uisae apud uisionem per directionem lineae radialis ab illo loco ad uisum. cum itaque forma rei uisae peruenit ad uisum, tunc sentiet uisus partem membri sentientis ad quam peruenit illa forma, et uirtus distinctiua comprehendet statim locum rei uisae per directionem lineae radialis ab illo loco; et quoniam intentio remotionis est quiescens in anima ipsa: ergo comprehendet locum et remotionem insimul in comprehensione formae ab ipso uisu. patet ergo propositum.

IV 15. Aequalium uisibilium inaequaliter a uisu distantium aequali intuitu uisorum propinquioris certior est uisio [3]).

IV 16. Visioni uirtutis distinctiuae error accidit in remotionis uisione ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae [4]).

IV 17. Magnitudo rei uisae comprehenditur a uisu secundum magnitudinem partis superficiei uisus ad quam peruenit forma rei, et anguli solidi qui fit in centro uisus.

IV 27. **Vera rerum quantitas non comprehenditur a uisu nisi auxilio uirtutis distinctiuae** [5]).

Quoniam enim [6]), ut patet ex praemissis [7]), anguli qui formantur in centro uisus et partes superficierum uisus secundum quas fit comprehensio

[1]) Witelo, *Perspect.* III 17 (p. 92): Visio distincta fit solum secundum perpendiculares lineas a punctis rei uisae ad oculi superficiem productas. Ex quo patet omnem formam uisam sic ordinari in oculi superficie, sicut est ordinata in superficie rei uisae.

[2]) Die Satzfügung in diesem (bei Alhacen größtenteils fehlenden) Satze ist anakoluthisch.

[3]) Da bei diesem, wie bei manchen der folgenden Sätze, die Begründung nichts psychologisch Bedeutsames bietet, oder doch nichts Derartiges, was nicht auch in anderen ausführlich mitgeteilten Sätzen vorkäme, so begnüge ich mich hier mit der Angabe der für die Geschichte der physiologischen Psychologie immerhin nicht unwichtigen Thesen.

[4]) Nach IV 1 sind diese acht Umstände: lux, distantia, situs oppositio, magnitudo, soliditas, diaphanitas aëris, tempus, sanitas uisus. Sie kehren auch IV 28 (s. S. 162 ff.) und IV 138 (s. S. 169 ff.) in ähnlicher Weise wieder.

[5]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 36 (p. 50); 38 (p. 51).

[6]) Vgl. S. 144 Anm. 2.

[7]) Witelo, *Perspect.* IV 20 (p. 126 f.).

1—2 haec omnia | *umgestellt* P^2 25 formantur | formatur P^2

magnitudinis rei uisae semper diuersantur secundum approximationem et remotionem eiusdem rei et secundum eandem directionem uel obliquationem se habentis ad uisum et ad axes radiales. uirtus ergo distinctiua distinguens quantitatem ueram rei uisae non considerabit solum angulum uel solum remotionem, quoniam neutrum illorum per se sufficit, sed considerabit angulum et remotionem simul. Quantitates ergo uerae ipsorum uisibilium non comprehendentur nisi per distinctionem et comparationem.

Haec autem comparatio erit simul; et erit ipsius basis pyramidis radialis, quae per 18. tertii huius [1]) est superficies rei uisae, ad angulum pyramidis et ad quantitatem longitudinis axis pyramidis, quae est linea remotionis rei uisae a uisu. Consideratio uero uirtutis distinctiuae ipsius animae est semper in parte colorata superficiei uisus, angulo dicto correspondentis cum consideratione remotionis ipsius rei uisae a superficie uisus, quoniam quantitas illius partis coloratae superficiei uisus semper est secundum quantitatem illius anguli per ultimam tertii huius [2]). non est autem in illa consideratione uirtutis distinctiuae inter remotionem rei uisae a superficie uisus et remotionem eius a centro uisus diuersitas sensibilis. cum itaque uisus comprehendit lineas pyramidis radialis perpendiculariter sibi incidentes, tunc uirtus distinctiua imaginabitur quantitatem extensionis secundum quantitatem extensionis istarum linearum a centro uisus usque ad terminos rei uisae. et quando cum hoc comprehenderit quantitatem remotionis rei uisae per 10. huius [3]), tunc imaginabitur quantitatem longitudinum istarum linearum, et quantitatem spatiorum quae sunt inter ipsarum extremitates, quae spatia sunt diametri ipsius rei uisae. Quando ergo uirtus distinctiua imaginabitur quantitatem anguli, et quantitatem partis superficiei uisus correspondentis illi angulo, et quantitatem longitudinum linearum radialium, et quantitatem situs ipsarum ad inuicem, et quantitates spatiorum quae sunt inter extremitates earum, tunc ipsa comprehendet quantitatem rei uisae secundum suum esse, quoniam tunc nihil eorum quibus comprehenditur magnitudo rei uisae remanet incomprehensum.

Haec est itaque qualitas comprehensionis magnitudinis rerum uisarum,

[1]) Witelo, *Perspect.* III 18 (p. 93): Omnium formarum uisibilium distincta uisio fit secundum pyramidem cuius uertex est in centro oculi, basis uero in superficie rei uisae. Ex quo patet omne quod uidetur sub angulo uideri.

[2]) Witelo, *Perspect.* III 73 (p. 116): Virtus sensitiua comprehendit quantitatem anguli quem in centro uisus respicit superficies rei uisae solum ex comprehensione partis superficiei uisus in qua figuratur forma rei uisae.

[3]) Witelo, *Perspect.* IV 10 (p. 121): Quantitas remotionis comprehenditur a uisu auxilio uirtutis distinctiuae, cum remotio respicit corpora ordinata et continuata. S. oben S. 156.

2 uel | et *B* 5 solum | solam *a* 8 pyramidis | pyramis P^2 11 animae | superficiei *a* 15 per ultimam tertii huius | per 73 th. 3 huius *a* 22 quantitatem | quantitate P^2 23 ipsarum | ipsorum P^1P^2B 26 longitudinum | longitudinis *a* 27 ipsarum | ipsorum P^2B quantitates | quantitatem *a* 28 earum | eorum P^1P^2B 31 qualitas | quantitas *B*

et fit plurimum propter assuetudinem uisus in distinctione remotionum uisibilium, qui quando senserit formam et remotionem rei uisae, statim imaginabitur quantitatem loci et quantitatem remotionis, et ex his comprehendet magnitudinem rei uisae. Patet ergo illud quod proponebatur.

IV 28. **In magnitudinis uisione uirtuti distinctiuae error accidit ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae**[1]).

(1). Ex intemperata enim lucis dispositione. ut de nocte uel in crepusculis, cum lux est dubia, inspecto homine et uiso nemore aut pariete remotis ab illo homine, cum latuerit hominem uidentem distantia inter hominem et nemus aut parietem uisum, quamuis illa distantia secundum ueritatem sit plurima, tunc uidebitur propinquitas hominis ad nemus uel ad parietem. et si accidit ut idem radius pertingens ad caput hominis perueniat ad cacumen nemoris, tunc per 19. huius uidebuntur homo et nemus aut paries eiusdem altitudinis, quoniam sub eodem angulo uidentur. et forsitan homo uidebitur maioris altitudinis ipso nemore, ut si radius transiens caput hominis ad nemoris uel parietis altitudinem non pertingat. Et huius simile accidit iuxta ciuitatem Vratizlauiensem[2]) apud nemus uillae Borec[3]). uisi sunt enim homines ibi in crepusculis altiores nemore illo alto. et uisus est lupus iuxta Ligniz[4]), castrum Poloniae, aequalis altitudinis ipsi nemori. sed hoc accidit in horis crepuscularibus, cum lux est dubia; et aestimata sunt illa uisa fuisse phantasmata a uidentibus. non accideret autem aliquid talium luce existente in temperamento, quoniam tunc distantia hominis a nemore discerneretur, et altitudo uniuscuiusque secundum terminum ipsius apparentem mensuraretur.

Similiter etiam ex coloris debilitate accidit error in uisione magnitudinis, quoniam si in aliquo loco statuatur aliquod corpus fortis coloris, non latebit uisum, quod si in eodem loco ponatur corpus aequale priori, sed coloris debilis, non uidebitur illud corpus. Sicut etiam accidit error iste ex colorum identitate in corpore medio et in re uisa. unde corpus album in loco aliquo positum effusa aliqua albedine in superficie terrae interiacentis uisum et rem uisam non uidebitur, remota uero albedine spatii interiacentis statim

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* III 26 (p. 92–93); 37 (p. 95); 47 (p. 97); 54 (p. 98); 59 (p. 99); 64 (p. 100); 66 (ebd.); 69 (p. 101). Siehe auch oben IV 16 (S. 160).

[2]) Breslau in Schlesien.

[3]) Entweder das jetzt in Breslau eingemeindete Kleinburg, oder das in der weiteren Umgebung Breslaus gelegene Großburg bei Strehlen; s. die Einleitung.

[4]) Liegnitz in Schlesien.

3 his | iis *a* 13 nemoris | hominis *B* tunc | et tunc P^1P^2B 16 huius simile | *umgestellt* P^2 17 Vratizlauiensem | Vratislauiae *a* Borec | Boret *a*; *wohl auch* P^2 (*undeutlich, eher* t *als* c). 19 Ligniz | lignum et *a* 28 Sicut | Sic *a* 29 corpore medio | *umgestellt* P^1 31 rem uisam | rem illam uisam P^2

forma illius albi corporis comprehendetur. fit ergo tunc occultatio ex conuenientia colorum, quoniam si loco illius albi corporis ponatur corpus aequale sibi alterius coloris, bene uidebitur ipsum trans medium dealbatum.

(2). Ex intemperata etiam longitudinis distantia fit error in magnitudinis uisione, quoniam tunc uidebitur res multo minor quam sit in ueritate per 24. huius [1]). tunc enim etiam partes eiusdem rei improportionales suo toti absconduntur uisui, quia non possunt in tanta distantia uideri per 23. huius [2]), et fit minor totalis rei apparentia, quoniam plura insensibiliter abscondita faciunt rei sensibilem ablationem, quae non fieret in distantia temperata.

Intemperata etiam approximatio errorem inducit in uisione magnitudinis, quoniam corpus approximatum oculo uidetur maioris quantitatis quam sit re uera, quoniam propter magnitudinem anguli corpus uidetur maius, ut prius propter paruitatem anguli corpus uisum est minus. et patent haec per 20. huius [3]). secundum quantitatem enim ampliorem anguli pyramidalis amplior superficies uisus informatur, ut patet per 87. primi huius [4]). unde secundum quantitatem illius anguli et elongationem corporis fit aestimatio quantitatis rei uisae, ut praemissum est in praecedente propositione. Nec enim longitudo distantiae rei ad interiora uidentis penetrat, cum pars capitis interior non sit capax totius quantitatis radialium linearum, nec potest certitudinaliter mensurari; et propter hoc rei quantitas refertur ad anguli capacitatem et notam longitudinem. Vera autem remotio corporis attenditur secundum lineam a centro uisus ad superficiem rei procedentem, respectu cuius lineae semidiameter oculi incipit esse insensibilis. unde non facit aliquem sensibilem errorem in longitudinis illius aestimatione. Sed corpore approximato uisui ultra illam distantiam, tunc fit semidiameter oculi proportionalis distantiae corporis proportione sensibili. erit enim aliquando maior, aliquando

[1]) Witelo, *Perspect.* IV 24 (p. 129): Aequalium diuersorum uisibilium secundum eandem rectam lineam aequidistantem lineae conectenti centra foraminum gyrationis neruorum concauorum uisui obiectorum, quod propinquius est uisui, apparet maius.

[2]) Witelo, *Perspect.* IV 23 (p. 129): Aequalium partium eiusdem uisibilis lineae conectenti centra foraminum gyrationis neruorum concauorum aequidistantis, remotior a uisu minor uidetur.

[3]) Witelo, *Perspect.* IV 20 (p. 126): Omne quod sub maiori angulo uidetur, maius uidetur, et quod sub minori, minus. Ex quo patet idem sub maiori angulo uisum apparere maius se ipso sub minori angulo uiso; et uniuersaliter secundum proportionem anguli fit proportio quantitatis rei directe uel sub eadem obliquitate uisae.

[4]) Witelo, *Perspect.* I 87 (p. 33): Proportionem partis superficiei sphaericae ad totalem superficiem suae sphaerae sicut anguli solidi in ipsam a centro sphaerae cadentis ad octo rectos solidos necesse est esse.

1 albi corporis | *umgestellt* P^2 5 quoniam | qui *B* 9 sensibilem | sensibile *B* 15 pyramidalis | pyramidis P^1 16 informatur | formatur *B* ut patet | uidelicet *B*

aequalis, aliquando minor proportione modica, ut forte subdupla uel subtripla uel huiusmodi. Vnde in tali propinquitate rei uisae magnitudo anguli pyramidalis et sensibilis minoritas longitudinis aestimatae respectu uerae inducunt sensibilem apparentiam maioritatis in corpore.

(3). Ex inordinata etiam situs oppositione fit error in magnitudinis uisione. cum enim [1]) aliquis in alto existens uidet sub illa altitudine aliqua existentia inter se aequalia, quorum est unum post aliud in ordine dispositum. tunc enim per 25. huius [2]) iudicabitur postremum, quod est uidenti propinquius, altius omnibus aliis uel maius, ut uigil stans in turris alicuius eminentia, uidens homines uel arbores aequales inaequaliter a se distantes, propinquiorem sibi aestimat altiorem.

(4). Ex intemperata etiam quantitatis rei uisae dispositione accidit error in magnitudinis uisione. propositis enim uisui duobus corporibus, quorum unum sit modicum, maius alio aut in sola longitudine aut in latitudine aut in utraque ipsarum, forsitan illa iudicabuntur aequalia in omni dimensione, quoniam paruitas illius excessus non sentitur propter sui paruitatem. Non enim excedit fines temperantiae respectu ipsius uisus.

(5). Ex intemperata etiam soliditate fit error in uisione magnitudinis. In crystallo enim angulata corpora angulorum, quia parum solida sunt, quandoque non uidentur, cum corporis solidi anguli uideri possint.

(6). Ex intemperantia etiam raritatis in uisione magnitudinis error accidit. quoniam in aëre nubiloso, obscuro, ut in horis crepuscularibus, plurimum accidet, quod corpus uisum maius apparet, quam in aëre temperato, ut nos infra declarabimus, cum tractatum de his quae uidentur per medium secundi diaphani faciemus.

(7). Ex intemperantia etiam temporis fit error in uisione quantitatis. Cum enim ardens titio saepius per aliquod spatium uelociter mouetur, apparet totum spatium ignitum, quia non perpenditur quantitas temporis propter uelocitatem motus titionis, et sic ignis paruus aestimatur maior propter sui motus temporis breuitatem.

(8). Ex intemperata uisus debilitate in magnitudinis uisione error accidit. quia etiam forte res parua nullo modo uidetur, ut

[1]) Konstruktion wie *quia enim* u. Ähnliches; s. S. 144 Anm. 2.

[2]) Witelo, *Perspect.* IV 25 (p. 129): Aequalium et aequidistantium magnitudinum inaequaliter a uisu distantium propinquior semper maior uidetur; non tamen proportionaliter suis distantiis uidetur.

2 Vnde in tali | in tali ergo P^2 3 minoritas | minoritatis B 7 est unum | *umgestellt* P^1 post | apud B 15 utraque ipsarum | utroque ipsorum P^1P^2B illa | alia P^2 19 corpora | extrema *a* 21 intemperantia | intemperata B 23 plurimum | plurimumque P^1P^2 24 his | iis *a* 29 sic | sit P^2 31 intemperata etiam | intemperantia et *a* 32 forte res | *umgestellt a*

patet in senibus qui non possunt discernere litteram minutam. Patet ergo propositum.

IV 29. **Visio comprehendit omnem situm per comprehensionem debitae remotionis in ipsis rebus situatis**[1]).

Siue enim nomen situs dicat totius rei uisae siue partium eius oppositionem ad uisum secundum directionem uel obliquationem, siue dicat ordinationem superficierum rei uisae uel partium eius apud superficiem ipsius uisus, ut cum res uisa est multarum superficierum apparentium uisui, siue nomen situs dicat situationem linearum quae sunt ipsarum superficierum uisibilium, siue dicat situm spatiorum quae sunt inter quaelibet duo uisibilia simul comprehensa a uisu: semper, accepto situ secundum quemcunque istorum modorum, haec omnia et singula comprehendit uisus, ut haec sunt disposita in corporibus lucidis uel coloratis, ut in per se uisibilibus, et in illis fundata, et semper comprehendit quemlibet modum situs comprehensa remotione a uisu uel inter se, quae debetur ipsis totis uel partibus situatis. patet ergo propositum, quoniam hos modos particulariter in sequentibus prosequemur[2]).

IV 30. **Situs oppositionis rei uisae et partium eius ad uisum comprehenditur a sensu uisus auxilio uirtutis distinctiuae**[3]).

Cum enim situs cuiuslibet habentis situm apud aliud componatur ex remotione illorum duorum ab inuicem, palam quod oppositio rei uisae ad uisum, quae quidem situs est, componitur ex remotione rei uisae a uisu et ex parte uniuersi in qua est res uisa respectu uisus. Comprehensio autem remotionis rei uisae est ab ipsa uirtute distinctiua per intentionem quiescentem in anima, ut ostensum est per 9. et 10. huius[4]). cum ergo uirtus distinctiua comprehendet locum rei uisae et suam remotionem, tunc in simul cum illis comprehendet rei oppositionem. Verus autem locus rei uisae comprehenditur ex situ ipsius uisus et ex situ ipsius rei uisae apud uisionem, quoniam uisus non comprehendit rem uisam nisi ex oppositione.

Distinguet ergo uirtus distinctiua inter locum obliquum uisui et locum propinquum ei. uirtus enim distinctiua comprehendit omnia loca rerum locatarum per comprehensionem remotionis et partis uniuersi ad quam est illa remotio, ut patuit per 14. huius[5]). unde etiam comprehendet locum

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 26 (p. 42).
[2]) Vgl. die drei folgenden Sätze.
[3]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 27 (p. 42).
[4]) S. oben S. 155 u. 156.
[5]) S. oben S. 159.

10—11 comprehensa a uisu | a uisu comprehensa P^2 15 debetur | debentur *a* 16 prosequemur | prosequetur P^2 19 apud | ad *a* 20 ab inuicem | ad inuicem *a* 21 quidem | quidam P^1P^2B 29 obliquum | obiectum P^2

oppositum uisui apud comprehensionem rei uisae. et quoniam uisu ablato ab illa re uisa destruitur uisio illius rei, tunc uirtus distinctiua comprehendit, quod res uisa non est nisi in parte opposita uisui apud uisionem illius rei uisae. et secundum hunc modum distinguuntur loca uisibilium, quoniam uisibilia distincta non distinguuntur a uisu nisi ex distinctione locorum distinctorum in superficie membri sentientis, ad quod perueniunt formae uisibilium distinctorum.

Sicut itaque loca uocum et sonorum comprehenduntur a sensu auditus, et deinde mediante auditu a uirtute distinctiua, ita loca uisibilium comprehenduntur mediante uisu a uirtute distinctiua. cum enim forma rei uisae peruenerit in superficiem uisus, sentiet uirtus uidens locum membri sentientis ad quem peruenit illa forma, et ex rectitudine lineae perpendiculariter incidentis illi loco comprehendet uirtus distinctiua locum rei uisae. et quia intentio remotionis est quiescens apud ipsam animam, ipsa ergo comprehendet locum rei uisae et remotionem eius in simul apud comprehensionem formae a uisu sentiente.

In peruentu ergo formae uisae ad uisum comprehendit uisus lucem et colorem rei uisae et partem superficiei uisus quae illuminatur et coloratur ab ista forma, et uirtus distinctiua comprehendit locum et remotionem rei uisae, et per consequens oppositionem ipsius totius rei uisae et omnium partium eius ad inuicem in suo toto; et omnium istorum comprehensio fit simul. Situs ergo oppositionis rei uisae et partium eius ad uisum comprehenditur a sensu uisus auxilio uirtutis distinctiuae. quod est propositum.

IV 31. **Visus comprehendit directionem et obliquationem linearum, superficierum et spatiorum ex comprehensione diuersitatis remotionum suarum extremitatum auxilio uirtutis distinctiuae**[1].

Cum enim axes radiales secant lineas uel superficies uel spatia ut super illa perpendiculariter erecti, tunc uisus comprehendit superficiem rei uisae et remotiones extremitatum eius aequales ex utraque parte axis erecti; et tunc comprehendet illam superficiem esse directe uisui oppositam, et iudicabit uirtus distinctiua superficiem illam directe oppositam uisui. Cum autem uisus comprehenderit remotionem extremitatum superficiei uisae diuersam, et a puncto coniunctionis axium extra lineam in quam incidunt axes perpendiculariter non inuenit in tota superficie sibi opposita duo puncta aequalis remotionis a superficie uisus, tunc comprehendet illam superficiem obliquatam in eius oppositione, et uirtus distinctiua iudicabit ipsam obliquatam. Et similiter est de sitibus linearum et spatiorum cadentium inter res plures uisas simul. ipsorum enim directionem et obliquationem iudicabit uisus auxilio uirtutis distinctiuae.

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 28 (p. 44).

13 illi | illo P^2B 18 uisus | *davor* rei B 19 ista | illa P^1B 22 oppositionis | oppositus P^2 25 diuersitatis | diuersitate P^1Ba 30 comprehendet | comprehendit a 35 comprehendet | comprehendit P^2

Et ista aequalitas directionis et diuersitas obliquationis multotiens comprehenditur a sentiente per solam aestimationem et per signa. in maxima enim distantia uel remotione comprehendetur superficies, linea uel spatium quod est obliquatum, quasi sit directum, quando scilicet non perfecte comprehenditur diuersitas quae est inter remotiones extremitatum eius. Vnde ad hoc quod uisus bene hoc comprehendat, oportet ut talium uisibilium sit distantia mediocris, quia etiam in magna distantia parum obliquata uidentur ut penitus directa.

Et licet secundum modum praedictum superficies aliqua, linea uel spatium uisui sint directe opposita, nulla tamen pars illius superficiei, lineae uel spatii per se directe opponitur uisui, quoniam axes radiales, ubicunque extra unum punctum perpendicularitatis incidant, semper incidunt oblique et secundum angulos inaequales per 20. primi huius [1]).

Si autem superficies, lineae uel spatia aequidistent axibus uisualibus, nec secentur ab illis, opponantur autem uisui, tunc etiam situs ipsorum in directione et obliquatione comprehenditur a uisu per remotionem suarum extremitatum; et potest fieri proportio istorum ad superficies, lineas uel spatia, quae secant axes radiales, quibus axibus ipsa aequidistant.

Patet itaque illud quod proponebatur.

IV 32. **Situs partium et situs terminorum superficiei rei uisae, aut situs superficierum eius ad inuicem, et situs plurium uisibilium simul uisorum, ex comprehensione diuersitatis in remotione et ordinatione formarum peruenientium ad uisum comprehenditur a uisu auxilio uirtutis distinctiuae** [2]).

Quoniam enim [3]) forma cuiuslibet partis superficiei rei uisae peruenit ad aliquam partem superficiei uisus, ad quam peruenit forma totius rei uisae. unde cum superficies rei uisae fuerit diuersorum colorum distinctorum, tunc erit forma perueniens in uisum diuersorum colorum; et erunt partes eius distinctae secundum distinctionem partium superficiei rei uisae, tunc itaque uisus sentiet quamlibet partem formae uisae ex sensu colorum illarum partium et lucis quae est in eis; et sentit loca formarum partium in superficie uisus ex sensu colorum partium illarum et lucis earum. et uirtus distinctiua comprehendit ordinationem illorum colorum ex comprehensione diuersitatis partium formae, et ex comprehensione differentiarum ipsarum partium; et sic comprehendit aliquid contiguum et aliquid separatum.

Similiter etiam est de ipsis uisibilibus contiguis uel disiunctis.

Situs uero partium rei uisae adinuicem secundum accessionem et

[1]) Vgl. Witelo, *Perspect.* I 20 (p. 10): Ab uno puncto in aëre dato super unamquamque substratam planam uel conuexam superficiem una tantum perpendicularis duci potest.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 30 (p. 46).

[3]) Vgl. S. 144 Anm. 2.

2 comprehenditur | comprehenduntur P^2 3 comprehendetur | *Abkürzung unklar* P^1 linea | uel linea *a* 9 linea | uel linea *a* 13 per 20 | per 19 P^1P^2B 26 ad | in P^2 36 etiam | *fehlt B* uel | et P^2

remotionem uel secundum praeeminentiam unius ipsarum super alteram et profundationem unius ipsarum sub altera comprehenditur a uisu ex comprehensione quantitatis remotionis partium secundum magis et minus.

Termini autem superficiei rei uisae aut superficierum eius, quae sunt lineae ipsas superficies terminantes, et ordinatio ipsorum comprehenditur a uisu per comprehensionem partis superficiei eius[1], in quam peruenit color ipsius superficiei rei uisae per illos terminos uel lineas terminatae et lux eius, et per comprehensionem terminorum illius partis et ordinationis illius partis, auxilio uirtutis distinctiuae.

Et quoniam omnia proposita secundum hunc modum comprehenduntur, patet ergo illud quod proponebatur.

IV 63. **Corporeitas comprehenditur a uisu in quibusdam corporibus per se, et in quibusdam auxilio uirtutis iudicatiuae**[2].

Cum enim corporeitas sit extensio corporis secundum trinam dimensionem, dico quod ipsa quandoque comprehenditur in quibusdam corporibus a uisu per se.

Quaedam enim corpora continentur a superficiebus planis secantibus se recte uel oblique ad inuicem, et quaedam a superficiebus concauis et conuexis, et quaedam a superficiebus conuexis et planis, et quaedam a superficiebus concauis et planis, et quaedam a diuersis superficiebus conuexis, concauis et planis se intersecantibus, et quaedam continentur ab una sola superficie rotunda. Corpus itaque contentum a superficiebus secantibus se, cuius una superficies est plana, quando superficies eius fuerit opposita uisui secundum directam oppositionem siue obliquatam, ita tamen quod communis sectio duarum superficierum uideatur et quod ambae superficies se secantes occurrant simul uisui, tunc extensio corporis secundum longitudinem et latitudinem et secundum profunditatem a uisu comprehendetur. sic ergo corporeitas comprehendetur. Corpora quoque quorum superficies est conuexa, siue sit una, siue multae, cum opponuntur uisui secundum directionem uel obliquationem, erunt remotiores partium eius a uisu inaequales, et erit medium conuexi eius propinquius extremitatibus uisus per 8. tertii[3]. reliquae uero partes eius erunt a uisu remotiores; quo comprehenso sentiet uisus corporeitatem, quoniam comprehendet profunditatem partium plus remotarum a se respectu partium propinquiorum sibi, et cum hoc comprehendet longitudinem et latitudinem dimensionum illorum corporum. Cor-

[1]) D. h. des Auges.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 31 (p. 47).

[3]) Witelo, *Perspect.* III 8 (p. 89): Sphaeram uueam necesse est toti oculo excentricam esse, centrumque eius ad anterius oculi plus accedere, centrum uero oculi amplius profundari. Ex quo patet centrum uueae centris omnium tunicarum et humorum anterioris partis oculi amplius eleuari.

5 ipsas | illas P^1 7 ipsius | illius P^2B 11 illud | *davor* et P^2 19—21 et quaedam . . . et planis | *fehlt* B 27 comprehendetur | comprehenditur P^2 30 remotiores | remotiones P^2 32 quo comprehenso | qua comprehensione *a*

poris quoque concaui concauitas percipi potest a uisu secundum mediocrem distantiam. tunc enim, quia medium eius maxime elongatur a uisu per 8. tertii, ut prius, profunditas illius corporis comprehenditur a uisu propter maiorem distantiam unius partis respectu aliarum; sed ex consequenti longitudo et latitudo patent. Quod si plures sunt in ipso superficies se secantes quarum communes sectiones se ad uisum offerant, corporeitas ipsorum comprehenditur a uisu, cum sentitur obliquitas illarum superficierum.

In his autem omnibus attendenda est mediocritas distantiae, quoniam in maximis remotionibus est secus. tunc enim per uisum nudum non comprehenditur corpus propter uisionem superficiei, sed auxilio uirtutis animae superioris. est enim principium quiescens in anima ex consuetudine uisionum, et est tale quod nihil uidetur nisi corpus. unde quando uisus uidet aliquam uisibilem superficiem, statim uirtus iudicatiua animae dicet quod uidens uidet corpus, quamuis non comprehendat uisus extensionem eius in profundum. nam latitudinem et longitudinem per se comprehendet uisus per comprehensionem superficiei cuiuscunque per 17 tertii huius [1]; non autem comprehendet semper corporum profunditatem, quae est tertia dimensio ipsorum, nisi auxilio uirtutis superioris ipsius animae. Patet ergo propositum.

IV 138. **In motus et quietis uisione error accidit uirtuti distinctiuae ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae** [2].

Ex intemperata enim luce accidit error in uisione motus et quietis. Si enim de nocte comprehenderit uisus hominem ante aliquod nemus, forte occultabitur ei distantia hominis ad nemus. si itaque uidens moueatur uersus hominem uisum, quanto magis ad illum accesserit, tanto distantiam illam certius uidebit. unde cum prius simul una cum nemore appareret ei homo uisus, et quanto ad eum plus accedit, tanto plus uidetur a nemore remotus, et certum est ei nemus immotum remanere; aestimabit ergo hominem ad partem contrariam nemoris incedere, licet ueritas sit ipsum hominem uisum immotum et quietum esse. Et etiam si homo de nocte uisus non plene comprehenditur qui modicum moueatur, non discernetur motus eius, et uidebitur quiescens. Hi autem errores non acciderent in temperata luce.

Ex intemperata etiam remotione error accidit in uisione motus et quietis. Si quis enim ad partem in qua lunam aut solem aut stellam

[1]) Witelo, *Perspect.* III 17 (p. 92): Visio distincta fit solum secundum perpendiculares lineas a punctis rei uisae ad oculi superficiem productas. Ex quo patet omnem formam uisam sic ordinari in oculi superficie sicut est ordinata in superficie rei uisae.

[2]) Vgl. Alhacen, *Opt.* III 28 (p. 94); 39 (p. 96); 49 (p. 97); 55 (p. 98); 60 (p. 99); 65 (p. 100); 67 (p. 100); 70 (p. 101). S. auch oben IV 16 (S. 160), IV 28 (S. 162) und IV 155 (S. 178).

4 sed | sed et P^2 6 ad uisum | a uisu P^1P^2B 8 his | iis *a* 14 comprehendat | comprehendit *B* 27 tanto | *fehlt* P^1P^2 28 aestimabit | aestimabitur *B* 34 solem | solam *B*

aliquam uiderit, moueatur, cum post plurimum motum lunam ante se uiderit elongatam non minus quam in principio sui motus, aestimat ipsam lunam ad eandem partem secum moueri et ab eo recedere, et ob hoc elongationes durare. et euenit hoc etiam in luna ad partem contrariam properante. Acciditque hic error ideo, quia notum est homini quod in his naturis inferioribus existentibus duobus corporibus, quorum unum moueatur in partem aliquam, si tunc permanserit identitas situs respectu alterius corporis, tunc necesse est etiam aliud corpus in eandem partem aequali motu fuisse motum. hoc tamen non oportet sic aestimari in luna uel stellis, quoniam magnitudo uiae, quam peragit quis motu suo, non est proportionalis magnitudini corporis lunae uel alterius stellae. ergo neque excessus postremae propinquitatis ad stellam super primam propinquitatem est sensibilis respectu totalis remotionis. — Idem etiam error accidit in motu nubium. creditur enim uelocissimus esse motus lunae, quia partes nubium, per quas uidetur luna, subito mutantur, et luna nunc cum his partibus nubium, nunc cum illis uidetur esse sita. et quia luna est corpus luminosum uisibilius quam nubes, aestimatur luna moueri motu quo secundum ueritatem non mouetur.

Similiter etiam accidit error in quiete. aliquis enim a longe uisus, non ueloci motu motus, quiescere uidetur. et propter hoc planetas credimus immotos, licet uelociter moueantur. uiae enim quas incedunt in tempore paruo non sunt perceptibiles uisui a tanta remotione. unde durante situ ipsorum respectu uidentis in identitate quiescere putantur.

Similiter etiam accidit hic error, si in eadem linea uisuali uel axe corpus aliquod uisum a uisu moueatur. tunc enim nisi motus eius fuerit ualde fortis, putabitur immotum, quia non percipitur, an partes uel ipsum totum se aliter habeant nunc quam prius. uia enim qua incedit est imperceptibilis a tanta remotione.

Ex intemperata etiam situs oppositionis obliquitate accidit error uirtuti distinctiuae in praemissorum uisione. unde aliquo uelociter nauigante in flumine et oblique inspiciente arbores in ripa fluminis, tunc arbores ab axe uisuali multum elongatas aestimabit moueri; illae uero arbores, quibus axis uisualis incidet, quiescere uidebuntur. Similiter rota aliqua mota, ut molendini, oblique uisa, uidetur quiescere. est autem hic error propter solam obliquationem situs rei ad uisum quoniam talis rota directe intuita moueri uidetur.

Ex intemperata etiam magnitudine accidit error in uisione praemissorum. si enim moueantur duo, quorum unum sit paululum uelocius alio, putabit uidens esse aequalem ipsorum motum, cum insensibile sit uisui unius motûs super alium excrementum. Et similiter quantitas excessûs uiae

4 in | *fehlt* P^1P^2 5 quia | quod P^1 7 permanserit | permansit *B* 23 ipsorum | ipsarum P^1P^2 in | *fehlt* P^1Ba 24 hic | *vor* accidit *B* 25 a | uel a P^1P^2Ba 27 habeant | habeat P^2Ba 28 imperceptibilis | perceptibilis P^2 37 accidit error | *umgestellt* P^2 37 praemissorum | praemissarum P^1P^2B 38 duo | duorum *B*

quam transit alius, imperceptibilis est uisui. unde iudicatur aequalitas motuum et uiarum. Et similiter res parua mota forte aestimabitur non moueri, etiam si distantia a uisu fuerit temperata [1]).

Ex intemperata etiam raritate accidit error in praemissis. Si enim in aëre nubiloso obscuro duo corpora moueantur, quorum unum alio paululum uelocius moueatur, iudicabuntur forsitan aequales ipsorum motus, cum propter intemperiem diaphanitatis aëris discerni non possit motûs unius ad motum alterius excessus. nec enim tunc perpenditur a uisu excessus uiae pertransitae ab uno a uia pertransita ab alio. Similiter etiam in tali aëre a longitudine media, non tamen parua, si quis uideat aquam fluentem, aut iudicabit eam immotam, aut, si fuerit fortis eius fluxus, aestimabitur minus mota quam moueatur.

Ex intemperantia etiam temporis fit maximus error in uisione motus et quietis, quae per se tempore mensurantur. Cum enim duorum mobilium unum paulo uelocius alio mouebitur, tunc motus in tempore modico comprehensi aequales iudicabuntur, quia non est tam subito comprehensibilis ipsorum excessus. Et si aliquid tarde moueatur, hoc in tempore modico inspectum non uidebitur moueri, quoniam uia per quam mouetur in modico tempore est imperceptibilis uisui propter sui paruitatem. Sed et uelocissime motum circulariter et in eodem loco manens, ut trochus, non aestimatur moueri. locus enim trochi non mutatur, et partes uelocissime redeunt ad priorem situm.

Ex intemperantia etiam dispositionis uisus accidit error uisioni praemissorum. Cum enim quis saepius in circuitu fuerit reuolutus et post quiescit, tunc putat quod uicini parietes moueantur, ideo quia spiritus uisibiles interius moti discurrunt ex motu corporis prius facto, nec statim quiescente corpore exteriori spiritus intrinsecus moti quiescunt, eo quod, leuiores corpore grosso, sunt illo mobiliores, et minor uirtus animae mouet illos, illi autem moti formas motas uirtuti distinctiuae repraesentant. uidentur ergo omnia moueri quorum formae motis spiritibus uirtuti animae offeruntur, etiam post quietem ipsius uidentis. Et huius simile est etiam in aliis motis. trochus enim diu post quietem manus motricis mouetur et non quiescit, quousque uirtus influxa sibi desinit mouere.

Est etiam quaedam corporis et oculorum infirmitas in qua uidentur omnia circumuolui.

Si etiam corpus similium partium uoluatur tarde, ut accidit in quibusdam rotis horologiorum, tunc uisus debilis non percipiet motum eius; neque etiam sanus uisus percipiet motum parui temporis. Si uero sit corpus dis-

[1]) Dahinter fehlt die IV 28, IV 150 und IV 155 angeführte *intemperata soliditas*.

2 similiter | simul P^2 3 moueri | uideri *B* 8 perpenditur | percipitur *Ba* 9 pertransitae ab uno a uia | *fehlt* P^2 pertransita | pertransitae P^1P^2Ba 13 Ex intemperantia etiam temporis | Ex intemperata e. t. dispositione *a* 21 aestimatur | aestimabitur *B* 26 prius | ipsius *a* 37 eius | *fehlt* P^2

similium partium, ut in rotis molendini, tunc forte etiam uisus debilis comprehendet motum, nisi ualde festina fuerit rotae reuolutio, quia propter uelocitatem motus forte dissimilitudo partium rotae non poterit comprehendi. Patet itaque illud quod proponebatur.

IV 139. **Asperitas comprehenditur a uisu ex comprehensione lucis superficiei corporis asperi incidentis, per quam comprehenditur diuersitas situum partium superficiei corporis.**

IV 140. **Lenitas siue planities comprehenditur a uisu comprehensione lucis superficiei lenis corporis incidentis, tum etiam per suarum partium omnimodam aequalitatem.**

IV 141. **In asperitatis et lenitatis uisione error accidit uirtuti distinctiuae ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae.**

IV 142. **Diaphanitas comprehenditur a uisu ex comprehensione formae corporis ultra corpus diaphanum existentis.**

IV 143. **Spissitudo siue densitas comprehenditur a uisu ex priuatione diaphanitatis.**

IV 144. **In raritatis et soliditatis uisione error accidit uirtuti distinctiuae ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae.**

IV 145. **Vmbra comprehenditur a uisu ex priuatione alicuius lucis luce altera praesente.**

IV 146. **Obscuritas comprehenditur a uisu ex omnimoda priuatione lucis.**

IV 148. **Pulchritudo comprehenditur a uisu ex comprehensione simplici formarum uisibilium placentium animae, uel coniunctione plurium uisibilium intentionum habentium ad inuicem proportionem debitam formae uisae**[1].

Fit enim placentia animae, quae pulchritudo dicitur, quandoque ex comprehensione simplici uisibilium formarum, ut patet per omnes species uisibilium discurrendo.

Vt enim exemplariter dicamus et alia per haec accipiantur: lux, quae est primum uisibile, facit pulchritudinem. unde uidentur pulchra sol et luna et stellae propter solam lucem. — Color etiam facit pulchritudinem, sicut color uiridis et roseus et alii colores scintillantes formam sibi appropriati luminis uisui diffundentes. — Remotio quoque et approximatio faciunt pul-

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 59 (p. 63).

28 Fit enim | Primo enim fit P^2 placentia | *am Rande vervollständigt zu* illa complacentia P^2 31 haec hoc *a* 33 solam lucem | *umgestellt a*

chritudinem in uisu. in quibusdam enim formis pulchris sunt maculae turpes paruae et rugosae, displicentes animae uidenti, quae propter remotionem latent uisum, et forma placita animae ex illa remotione peruenit ad uisum. in multis quoque formis pulchris sunt intentiones paruae subtiles cooperantes pulchritudini formarum, sicut est lineatio decens et ordinatio partium uenusta, quae tantum in propinquitate ad uisum apparent et faciunt formam uisui pulchram apparere — Magnitudo etiam facit pulchritudinem in uisu; et propter hoc luna apparet pulchrior aliis stellis, quia uidetur maior; et stellae maiores pulchriores minoribus, ut maxime patet in illis stellis quae sunt magnitudinis primae uel secundae. — Situs quoque facit pulchritudinem in uisu, quoniam plures intentiones pulchrae non uidentur pulchrae, nisi per ordinationem partium et situum. unde scriptura et pictura omnesque intentiones uisibiles ordinatae et permutatae non apparent pulchrae nisi per competentem sibi situm. quamuis enim figurae litterarum sint omnes per se bene dispositae et pulchrae, si tamen una ipsarum est magna et alia parua, non iudicabit uisus pulchras scripturas quae sunt ex illis. — Figura etiam facit pulchritudinem. unde artificiata bene figurata uidentur pulchra, magis autem opera naturae. unde oculi hominis cum sint figurae amygdalaris et oblongae, uidentur pulchri, rotundi uero oculi uidentur penitus deformes. — Corporeitas etiam facit pulchritudinem in uisu. unde uidetur pulchrum corpus sphaera et columna rotunda et bene quadratum corpus. — Continuatio quoque facit pulchritudinem in uisu. unde spatia uiridia continua placent uisui; et plantae spissae uirides, quia quae accedunt continuitati, sunt pulchriores eisdem dispersis. — Diuisio etiam facit pulchritudinem in uisu. unde stellae separatae et distinctae sunt pulchriores stellis approximatis nimis ad inuicem, ut sunt stellae galaxiae, et candelae distinctae sunt pulchriores magno adunato igne. — Numerus etiam facit pulchritudinem in uisu; et propter hoc loca caeli multarum stellarum distinctarum sunt pulchriora locis paucarum stellarum, et plures candelae sunt pulchriores paucis. — Motus quoque et quies faciunt in uisu pulchritudinem. motus enim hominis in sermone et separatione eius facit pulchritudinem; et propter hoc apparet pulchra grauitas in loquendo et taciturnitas distinguens ordinate uerba. — Asperitas etiam facit pulchritudinem. uillositas enim pannorum katenatorum et aliorum placet uisui. — Planities quoque uisui pulchritudinem facit, quia planities pannorum sericorum, etiam si ad politionem siue tersionem accedant, placet animae et est pulchrum uisui. — Diaphanitas etiam facit pulchritudinem apparere, quia per ipsam uidentur de nocte res micantes, ut patet de aëre sereno, per quem in nocte uidentur stellae, quod non accidit in aëre condensato propter uapores. — Spissitudo etiam facit pulchritudinem, quoniam lux et color et figurae et lineatio et omne pul-

9 maiores | sunt maiores P^2 10 magnitudinis | magnitudines P^1 23 quae | *fehlt* P^2 26 sunt | *fehlt* *a* 27 etiam | et *B* 34 katenatorum | catenatorum *a* 34–35 pulchritudinem facit | *umgestellt* P^2 35 etiam si | *umgestellt* P^1; et si etiam *a* 38 micantes | mutantes P^1B in | *fehlt* P^2B 40 figurae | figura *a*

chrum uisibile comprehenduntur a uisu propter terminationem corporum quibus insunt, quae terminatio a spissitudine causatur. — Et umbra facit apparere pulchritudinem, quoniam in multis formis uisibilium sunt maculae subtiles reddentes ipsas turpes cum fuerint in luce, quae in umbra uel luce debili uisum sunt latentes. — Tortuositas quoque quae est in plumis auium, ut pauonum et aliarum, quia facit umbras, facit apparere pulchritudinem uisui propter umbram, quae in sui admixtione cum lumine causat uarios colores, qui tamen non apparent in umbra uel in luce debili. – Obscuritas etiam facit pulchritudinem apparere uisui, quoniam stellae non uidentur nisi in obscuro. — Similitudo etiam pulchritudinem facit, quoniam membra eiusdem animalis, ut Socratis, non apparent pulchra, nisi quando fuerint consimilia. unde oculi quorum unus est rotundus et alter oblongus, sunt non pulchri, uel si unus maior fuerit altero, uel unus niger et alter uiridis, uel si una gena fuerit profunda et altera prominens. erit enim tota facies non pulchra, quando eius partes congeneae [1]) non fuerint consimiles. — Diuersitas etiam facit pulchritudinem, quoniam diuersae partes uniuersi ornant et pulchrum faciunt uniuersum, et diuersae partes animalium animalia; eandem quoque manum ornat diuersitas digitorum. omnis enim pulchritudo membrorum est ex diuersitate figurarum partium ipsarum.

Sic ergo pulchritudo comprehenditur a uisu ex comprehensione simplici formarum uisibilium placentium animae. Quaelibet tamen istarum uisibilium intentionum non facit pulchritudinem in qualibet forma, in qua uenit illa intentio ad uisum. quaelibet enim figura non facit pulchritudinem in qualibet formarum. et similiter de omnibus aliis intentionibus particularibus uisibilium quorumcunque.

Ex coniunctione quoque plurium intentionum formarum uisibilium ad inuicem, et non solum ex ipsis intentionibus uisibilium, fit pulchritudo in uisu, ut quandoque colores scintillantes et similiter pictura proportionata [2]) sunt pulchriora coloribus et picturis carentibus ordinatione consimili. et similiter est in uultu humano. rotunditas enim faciei cum tenuitate et subtilitate coloris est pulchrior quam unum sine altero, et mediocris paruitas oris cum gracilitate labiorum proportionali est pulchrior paruitate oris cum grossitudine labiorum. In multis itaque formis uisibilium coniunctio quae est in formis diuersis facit modum pulchritudinis quem non facit una illarum intentionum per se.

Facit autem proportionalitas partium debita alicui formae na-

[1]) Obwohl das Adjektivum *congeneus* als Derivatum von *genus* im Sinne von *gleichartig* (= *congener*, Plin. h. n. XV, 28, 1) bei Boethius vorkommt, dürfte es hier doch als eine von *gena* abgeleitete Neubildung zu fassen sein (fehlt bei Du Cange).

[2]) Neutrum Plural, wie sogleich *pulchriora*, bezogen auf zwei sächliche Substantive von verschiedenem Genus.

2 Et umbra | umbra etiam P^2 12—13 sunt non | *umgestellt a* 22 intentionum | intentionem *B* 24 omnibus aliis | *umgestellt a* particularibus | *fehlt* P^2 28 quandoque | quoniam *B*; *fehlt a* similiter pictura | *umgestellt* P^1P^2a proportionata | proportionati P^1a 29 pulchriora | pulchriores *Ba* 34—35 illarum intentionum | *umgestellt* P^2

turali uel artificiali in coniunctione intentionum sensibilium pulchritudinem magis quam aliqua intentionum particularium. omnes enim pulchritudines, quas faciunt intentiones sensibiles ex ipsarum coniunctione ad inuicem, consistunt in proportionalitate debita formis, quas perficiunt sub modo illius coniunctionis. cum itaque uisus comprehendit aliquam rem uisam in qua est aliqua intentio particularis faciens per se pulchritudinem, tunc peruenit forma illius intentionis post intuitum ad uirtutem sentientem, et comprehendet uirtus distinctiua pulchritudinem rei uisae in qua est illa intentio. et si coniunctio diuersarum intentionum fit causans pulchritudinem, cum peruenerit illa coniunctio ad sentientem, tunc uirtus distinctiua comparabit illas intentiones ad inuicem, et tunc comprehendet pulchritudinem rei uisae compositae ex illarum intentionum coniunctione quae sunt in ea.

Et hi sunt modi penes quos accipitur a uisu omnium formarum sensibilium pulchritudo. In pluribus tamen istorum consuetudo facit pulchritudinem. unde unaquaeque gens hominum approbat suae consuetudinis formam sicut illud quod per se aestimat pulchrum in fine pulchritudinis. alios enim colores et proportiones partium corporis humani et picturarum approbat Maurus et alios Danus, et inter haec extrema et ipsis proxima Germanus approbat medios colores et corporis proceritates et mores. etenim sicut unicuique suus proprius mos est, sic et propria aestimatio pulchritudinis accidit unicuique.

De his ergo topice et figuraliter sic sit dictum. et patet quod proponebatur.

IV 149. **Turpitudo comprehenditur a uisu, cum intentiones sensibiles neque per se neque ex coniunctione ipsarum ad inuicem aliquam pulchritudinem sunt causantes [1]).**

Turpitudo formarum est priuatio pulchritudinis in eis. iam autem praemissum est quod intentiones non faciunt pulchritudinem in omnibus formis, sed in quibusdam tantum. formae itaque in quibus non faciunt intentiones particulares aliquam pulchritudinem neque per se neque per suam coniunctionem, ut illa in quibus non est aliqua consueta proportionalitas inter ipsorum partes, carent omni pulchritudine, et sic sunt turpes. Et si quandoque accidat in eadem forma congregari intentiones pulchras et turpes, tunc uisus comprehendit pulchritudinem ex pulchro et turpitudinem ex turpi auxilio uirtutis distinctiuae, quando fuerit intuens intentiones quae sunt in illa forma. Patet ergo quomodo a uisu comprehenditur turpitudo.

Sed etiam in hoc plurimum coadiuuat consuetudo, propter quam nonnunquam accidit uni uideri turpe quod uidetur alteri perpulchrum.

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* II 60 (p. 66).

2 aliqua | aliquam P^1 4 perficiunt | proficiunt *B* 8 si | sic *a* 9 fit | sit *B* peruenerit | peruenit P^2 17 approbat | *fehlt B* 19 etenim | et *a* 22 sic | *fehlt a* patet | *fehlt B* 29 quibus | qualibet *B* 37 etiam | et *B* 38 perpulchrum | pulchrum P^2

IV 150. **In pulchritudinis et deformitatis uisione uirtuti distinctiuae error accidit ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae**[1].

(1). Ex paruitate enim lucis error accidit uisioni pulchritudinis et deformitatis. de nocte enim uidetur facies formosa, licet in ea sint maculae, sicut lentigines uel sicut cicatrices pustularum. et si fuerint in re uisa picturae subtiles rem perfectius informantes, cum illae in nocte uisum lateant, uidetur res deformis.

(2). Remotio etiam excedens modum est causa erroris uisionis praemissorum. cum enim a longe respicitur res aliqua, si fuerint in ea maculae paruae ipsam deformantes, illas ex distantia accidet occultari, et iudicabitur res formosa. et si a magna distantia uideatur res in qua sunt picturae minutae, in quibus consistit pulchritudo illius rei, illa res iudicabitur deformis, quoniam uirtus distinctiua iudicat res secundum quod apparent.

(3). Ex inordinatione etiam situs oppositionis accidit error uisioni praemissorum. cum enim corpus aliquod remotum fuerit ab axe uisuali, in quo sunt maculae minutae deformantes rem, tunc nonnunquam maculae illae occultabuntur propter obliquationem respectu axis uisualis; et ob hoc facies lentiginosa oblique uisa uidetur pulchra. unde etiam accidit quod cum luna oblique aspicitur, latent umbrosae maculae ipsius, et tunc pulchrior uidetur. si autem in corpore aliquo uiso fuerint picturae subtiles rem decorantes, illae picturae obliquatae ad uisum latebunt ipsum, et adiudicabitur pulchritudo deformitati.

(4). Ex paruitate etiam magnitudinis accidit error uisioni praemissorum in exemplis praemissis, cum propter solam sui paruitatem aliqua minuta ipsas res uisibiles deformantia uel decorantia non uidentur.

(5). Ex defectu etiam soliditatis fit error in uisione praemissorum si enim in uase uitreo multum raro sint aliquae paruae particulae uel mensurationes ipsi decorem inferentes, et imponatur uasi illi uinum turbidum et turpe uel faeculentum, tunc occultabuntur illae decoris causae et iudicabitur uas deforme; et si uas tale deformant aliquae particulae et imponatur ei uinum clarum, lucidum, coloris formosi, placidi, occultabuntur illae causae turpitudinis, et apparebit uas pulchrum.

(6). Ex intemperantia etiam raritatis error accidit uisioni praemissorum, cum propter aërem obscurum nubilosum causae pulchritudinis uel deformitatis non uidentur.

[1] Vgl. Alhacen, *Opt.* III 32 (p. 95); 43 (p. 96); 51 (p. 97); 57 (p. 98); 63 (p. 99); 65 (p. 100); 68 (p. 101); 71 (p 101).

7 informantes | decorantes *a* 11 accidet | accidit *a* 16 remotum fuerit | *umgestellt* P^2 17 quo | qua P^1P^2B 21 in corpore | *fehlt* P^2 26 ipsas | ipsa *B* non | *fehlt B* 29 decorem | *fehlt* P^2 33 apparebit | apparet P^2

(7). Ex temporis quoque breuitate error accidit uisioni praemissorum, quoniam in paruo tempore non sunt comprehensibiles minutae causae pulchritudinis uel deformitatis, sicut accidit, cum aliquis inspiciens per foramen uiderit aliquam faciem. tunc enim aliquando deformem iudicat esse pulchram, et aliquando e conuerso. et idem accidit mota re uisa subito, remanente oculo non moto.

(8). Ex uisus etiam debilitate error accidit uisioni praemissorum. minuta enim quae sunt causa pulchritudinis uel deformitatis uisus debilis non uidet. unde modo contrario iudicat unumquodque istorum.

Patet ergo propositum.

IV 151. **Consimilitudo comprehenditur a uisu ex conuenientia formarum comprehensarum ad inuicem.**

IV 152. **Diuersitas comprehenditur a uisu ex priuatione consimilitudinis in formis sensibilibus comprehensis.**

IV 153. **In similitudinis et diuersitatis uisione error accidit uirtuti distinctiuae ex intemperata dispositione octo circumstantiarum cuiuslibet rei uisae.**

IV 154. **Virtuti distinctiuae error quandoque accidit ex causarum plurium aggregatione, quarum nulla per se ad errorem sufficit causandum [1]).**

Quandoque enim duae intemperantiae circumstantiarum octo omnium uisibilium concurrunt in uno uisibili et faciunt errorem in uisu, licet neutra ipsarum per se sufficeret ad causandum errorem. Si enim moueatur aliquid a magna distantia motu tardo, illud subito uisum uidebitur non motum; et motus ille posset percipi in distantia temperata etiam subito uisu, uel etiam posset percipi in illa remota distantia per intuitum diligentem tempore conuenienti. sed illis duabus causis erroris concurrentibus, tunc errabit uirtus distinctiua, et uidebitur res immota.

Sed etiam quandoque concurrunt intemperantiae plures ad unum errorem causandum, quem nulla illarum per se causaret. si enim a magna distantia sub debili luce in tempore modico opponatur uisui debili corpus diuersorum colorum motum tardo motu, tunc forte uidebitur quiescere. sed motus eius qualibet illarum causarum aliqua deficiente percipi forte posset. Et forte quandoque intemperantiae omnium circumstantiarum corporum uisibilium concurrent ad unum errorem causandum; uel quandoque plurium illarum et secundum diuersas combinationes, quae plus experientiam quam ratio-

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* III 72 (p. 102).

1 breuitate | breuitati P^2 23 motu tardo | *umgestellt* P^2 27 immota | remota *B* 28 etiam | et P^2B 29 quem | quam *a* 30 debili luce | *umgestellt* P^1 31 motu | modo *B* 32 aliqua | aliquo P^1 34 concurrent | concurrunt *a*

nem respiciunt secundum omnem sui diuersitatem. unde de his sic esse sufficit exemplatum.

IV 155. **Error accidit uisui uiâ scientiae per inconuenientem applicationem formae, quae est in anima, alicui rei uisae in intemperantia cuiuslibet octo circumstantiarum rei uisae** [1]).

Cum enim res alia aut alterius speciei uisui apparet quam sit in rei ueritate, tunc fit error uiâ scientiae in uisu, quoniam forma quiescens in anima inconuenienter alteri rei applicatur, cui non conuenit. et hoc accidit propter intemperantiam cuiuslibet octo circumstantiarum rerum uisibilium.

(1) Propter defectum enim lucis fit plurimus error in rerum cognitione, ut hoc euidenter per se patet. debilitas enim lucis nimia errorem infert formae uisae. unde accidit error in crepusculis in omnibus uisis. unde etiam noctiluca uidentur lucere in tenebris, quorum forma non est lumen, nec etiam scintillans color. quae omnia non acciderent in luce temperata.

(2) Propter distantiam etiam nimiam uisibilis a uisu accidit hominem notum quandoque pro extraneo reputari, et e contrario; uel etiam notum unum pro alio noto, ut Socratem pro Platone aut e contrario. et quandoque aliquis uidens equum putat se uidere asinum. Et uniuersaliter fit error scientiae uel a specie ad speciem, uel ab indiuiduo ad indiuiduum eiusdem speciei, uel ab indiuiduo speciei unius ad indiuiduum speciei alterius, ut cum equus Petri aestimatur mulus Martini; et quandoque quis uidens ignem remotum longe in aëre putat se stellam uidere. haec enim omnia si prope essent, uiderentur sine errore.

(3) Situs etiam oppositionis errorem inducit. quandoque enim Petrus remotus ab axe uisuali putabitur Martinus, et quandoque equus uisus putabitur esse asinus; quae si directe uisui opponantur, error penitus cessabit.

(4) Quantitas etiam extra temperantiam existens errorem facit uisui et scientiae, ut cum granum sinapis creditur esse granum nasturtii.

(5) Soliditas etiam est causa huius erroris. unde crystallus, quia parum est solida, creditur color eius esse color rubini, supposito sibi tali colore et uisu in opposito existente.

(6) Diaphanitas [2]) etiam nimis diminuta huius erroris est causa. uitro enim colorato uisui et rei uisae coloratae interposito aestimabitur color corporis oppositi mixtus ex colore proprio et colore uitri. et si oculis et rebus uisis interponatur pannus multum rarus, apparebit color corporis mixtus,

[1]) Vgl. Alhacen, *Opt.* III 21 (p. 90).
[2]) Dafür sonst die *raritas*, wie sogleich im zweiten Beispiel.

3 inconuenientem applicationem | *umgestellt* P^2 14 uidentur lucere | *umgestellt* P^1 17 Propter | Et propter *a* 18 e contrario | e conuerso P^1 35 interposito | interposite P^1B

non quod secundum ueritatem partes coloris rei per foramina panni transeuntes cum coloribus filorum misceantur, sed quia puncta coloris rei uisae et filorum sine distantia sensibili prope ad inuicem in uisus superficie situantur. unde illi colores diuersi uidentur punctualiter ad inuicem coniuncti; propter quod apparet uisui unus color ex illis ambobus coloribus mixtus. unde si magna sint panni foramina, discernentur colores et panni et rei uisae sine aliqua mixtura. et ex hoc accidit quod uiso colore alicuius corporis per pannum laneum uidebitur mixtura colorum plurimum consonans colori filorum, quia foramina panni lanei sunt stricta, quae pilis multis coloratis conteguntur. Et etiam cum ioculatores faciunt sub pannis se circumdantibus imagines ligneas ⸢pictas moueri, tunc similitudines illarum imaginum inspicienti per pannum lineum subtilem, sicut solet fieri, apparebunt aues uel alia animalia illis formis conuenientia; et hoc propter defectum diaphanitatis medii, quia in aëre praeter pannum aliud uidetur.

(7) Temporis etiam intemperantia huius erroris est causa. si quis enim per foramen respiciat aliquod corpus transiens ueloci motu et non plene acquirat formam corporis, uel si quis subito aliquid uideat quod statim a uisu recedat, errabit in indiuiduo illius formae. unde forsan erit error in specie uel in indiuiduo uel in utroque. forsan enim aestimabit equum fuisse mulum uel Petrum Martinum uel equum Petri fuisse mulum Martini.

(8) Debilitas quoque uisus huius erroris est causa. laesus enim uisus a colore forti, cui incidit lumen forte, iudicat omnem colorem uisum illius coloris uel alterius coloris ex illis duobus mixti. Et etiam propter oculorum aegritudinem aliquando equus apparet asinus, et Socrates uidetur Plato. Et similiter in aliis uisibilibus errabit uisus propter solam intemperantiam suae aequalis dispositionis nullo alio impedimento accedente.

Sic ergo errores scientiae accidunt uisui secundum singulas intemperantias octo circumstantiarum rei uisae, ut patet. His autem et eorum similibus non duximus multum insistendum, quia haec quae diximus sufficiunt pro talium omnium radice. et hoc est propositum.

6 sine | *fehlt B* 7 ex | *fehlt* P^2 8 uidebitur | *fehlt* P^2 11 lígneas | lineas *B* 12 uel | et P^2 17 aliquid | aliud P^2 18 erit | est *a* 19 in indiuiduo | in *fehlt B* 27 Sic | Si P^2B

II. Untersuchungen.

I. Vorbemerkungen. — II. Namen, Heimat, Leben Witelo's. — III. Seine bekannten Schriften. — IV. Witelo Verfasser des Tractates „De intelligentiis". — V. Philosophiegeschichtliche Stellung des Tractates „De intelligentiis". — VI. Bedeutung von Witelo's „Perspectiua" für die Geschichte der Psychologie, speciell der Associationspsychologie.

I.

Verhältnismäßig spät in die große abendländische Kulturbewegung eingetreten, welche bis an die weitausgebreiteten, nach Byzanz gravitierenden Stämme der Russen ihre Wellen schlug, haben die nach Osten hin belegenen deutsch-slavischen Grenzlande jenes abendländischen Kulturbereichs in älterer Zeit nur eine verhältnismäßig geringe Zahl von Männern aufzuweisen, deren Name in der Geschichte der Wissenschaften eine hervorragende Stellung einnimmt. Im Beginn der neuern Zeit leuchtet vom Domberge zu Frauenburg hell durch die Jahrhunderte das nie erlöschende Licht des Nicolaus Copernikus, des Thorner Kindes, ermländer Domherrn und Breslauer Scholasticus [1]), den Krakau in die Studien einführte, die er dann in Bologna und Padua vollendete. Auch sonst finden wir in der Zeit des Humanismus und weiter zurück in der Zeit des ausgehenden Mittelalters in jenen Landen noch manche Namen, die zwar nicht gerade solche ersten Ranges sind, die aber doch in der Geschichte der theologischen, humanistischen und mathematischen

[1]) „Vratislaviensis Copernicus" bei Wilhelm Zenocarus, „Scholasticus ecclesiae Sanctae Crucis (Kreuzkirche) Vratislaviensis" in zwei Urkunden in Upsala und Ferrara. M. Curtze, Inedita Coppernicana (Mitteilungen des Coppernicus-Vereins zu Thorn, Heft I). Leipzig 1878. S. 41 u. 43. Residiert hat Copernikus freilich nicht in Breslau.

Disciplinen mit Ehren genannt werden können [1]). Ein Sędziwój von Czechel, der Naturkundige, und ein Johann Długosz, der Historiker, in Krakau, ferner die beiden Schlesier Johann von Münsterberg und Johann von Schweidnitz, die, der eine als Rektor der Prager Universität, der andere als Dekan, eine hervorragende Rolle in der Bewegung spielten, welche zur Auswanderung der deutschen Lehrer und Scholaren und zur Gründung der neuen Universität, nicht zwar in Breslau, wie jene vorschlugen, sondern in Leipzig, führte, ebenso Theologen, wie der Magister Nicolaus Magni von Jauer [2]), und Philosophen, wie Michael von Breslau, der Verfasser eines bedeutenden logischen Werkes [3]), ein humanistisch vielseitig gebildeter Gelehrter, wie der Breslauer Stadtschreiber Lorenz Rabe (Laurentius Corvinus) aus Neumarkt, [4]) und noch manche andere, die diesen zur Seite gestellt werden können, sie alle dürfen sich gar wohl sehen lassen. Aber im eigentlichen Hochmittelalter, der Zeit, deren Erforschung diese „Beiträge" bisher vor allem sich zur Aufgabe gestellt haben, scheint tiefes Dunkel über dem Osten zu liegen.

Gewiß würde darin an sich nichts Befremdliches liegen. Weit von allen Kulturcentren entfernt, bedurfte der Osten naturgemäß längerer Zeit, bis auch er an der geistigen Bewegung nicht nur aufnehmend und überliefernd, sondern auch selbständig weiterführend Anteil gewinnen konnte. Aber daß dieser Anteil wenigstens im Hochmittelalter gar so gering erscheint, daran trägt auch die Ungunst der Überlieferung schuld. Das zeigen die litterarischen Geschicke, von denen die Person und die

[1]) Außer den bekannten allgemeinen Werken zur schlesischen und polnischen Geschichte und Litteraturgeschichte vgl. die speziellen Schriften von Sołtykowicz, Mecherzyński und Żebrawski; s. Litteraturverzeichnis.

[2]) Adolf Franz, der Magister Nicolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Litteratur- und Gelehrtengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Freiburg i. B. 1898.

[3]) Michael de Vratislavia, Congestum logicum quod et introductorium dici queat. Cracouie 1515. — Ernst Commer, Logik, als Lehrbuch dargestellt. Paderborn 1897, hat auf denselben hingewiesen.

[4]) Gustav Bauch, Laurentius Corvinus, der Breslauer Stadtschreiber und Humanist. — Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens, XVII. (1883) S. 230 ff. Vgl. auch XXVI. (1892) S. 213—248 und XXX. (1896) S. 127—164, wo derselbe eine Reihe schlesischer Humanisten behandelt.

Werke des Mannes betroffen wurden, mit welchem die folgenden Seiten sich beschäftigen sollen.

Nicht ohne ein gewisses Ansehen ist seit den Zeiten des Mittelalters die „Perspektive" eines Witelo oder Vitellio (Vitello), ein Werk, das auf der Grundlage einer Schrift des arabischen Schriftstellers Alhaiṯam die Gesetze der Fortpflanzung und Brechung des Lichtes entwickelt. Occam, der Begründer der neueren Nominalistenschule, beruft sich auf dieselbe [1]). Nicolaus d'Oresme erwähnt Witelo öfter [2]), ebenso der italienische Mathematiker (15. Jahrh.) Luca Pacioli da Borgo San Sepolcro [3]), und Sędziwój von Czechel in seinen 1430 zu Krakau gehaltenen Vorlesungen über die „communis perspectiua" des Johann Peckham [4]) führt ihn unter den fünf „Perspektivisten" an, freilich mit dem Zusatz, daß die Werke der vier andern in den Schulen seines Landes nicht so verbreitet seien, wie die Peckham's [5]). Noch 1472

[1]) Occam, Quodl. IV q. 20: Quia omne quod uidetur, uidetur sub pyramide, cuius conus est in oculo et basis in re uisa, secundum autorem Perspectiuae. Damit vgl. Witelo, *Perspect.* III 18 (oben S. 161 Anm. 1).

[2]) S. unten S. 191. — [3]) Boncompagni, Intorno etc. p. 78 ff.

[4]) Über diesen auch als Anhänger der älteren augustinischen Richtung und Gegner des hl. Thomas von Aquino bekannten Erzbischof von Canterbury vgl. Scheibel, IX, 280—286. Kästner, II, 264—274. Wilde, I, 88—85. Cantor, II, 98. Seine „Perspectiua communis" ist mehrfach gedruckt (Leipzig 1504, Nürnberg 1542, Köln 1580. 1592. 1627 u. s. w.) und auch in Handschriften nicht so selten (von weniger leicht zugänglichen sei eine gute aus dem XIII. Jahrh. zu Assisi, Nr. 673, erwähnt). Sein Kampf gegen Thomas von Aquino gehört nicht hierher.

[5]) Krakau Bibl. Universit. Jagellonicae N. 1929 (XV. Jahrh., Papier) fol. 2^r (durch ein Versehen ist dieses Blatt bei einem Neueinband vor fol. 1 gesetzt): . . . Titulus vero est secundum aliquos iste: „communis perspectiua magistri Johannis de Pisa" sic dicta ciuitate, et dicitur „communis perspectiua" respectu aliarum perspectiuarum, utpote Vitulionis, Bachonis Allacenis et Radani, quorum perspectiue non sunt ita communes in scolis nostris. Vnde notandum est quod compositores perspectiue, qui perspectiuiste nuncupantur, sunt quinque in numero. Primus est Allacen, qui de ista noticia fecit magnum volumen; secundus est Vitalio uel Vitulio; tercius dicebatur Bachon; quartus Radanus uocabatur; quintus compositor perspectiue et novus (?) dicitur fuisse magister Johannes de Pisa, qui ex libris Allacenis et aliorum perspectiuistarum vnam summam collegit, quam „communem perspectiuam" nominauit; et hec potest dici „communis perspectiua" ex eo, quia communia dicta perspectiuistarum sunt ibi collecta.

fol. 158^v: Explicit communis perspectiua per Mgrm. Sandiwogium de Czyechel de anno Dni 1430 in uniuersitate lecta Cracouiensi:

(Zuerst mitgeteilt von Żebrawski, Bibliografija etc. S. 23, von mir

las man in Cambridge über ihn [1]). Nachdem im 16. Jahrhundert das Werk — ein Zeichen seiner Beliebtheit — in drei Ausgaben gedruckt war, verschwindet es nicht aus der Litteratur. Ein Johann Kepler verschmäht nicht, zu unserm Autor Ergänzungen zu schreiben [2]); für Broscius [3]), einen tüchtigen Mathematiker des 17. Jahrhunderts, ist er eine der angesehensten Autoritäten, und auch sonst begegnet uns sein Name in der gleichen Zeit nicht selten. Nachdem schon im 16. Jahrhundert Tannstetter und besonders Risner, sowie nach diesem Baldi manche Data für das Leben und die Schriften Witelo's festgestellt hatten, haben sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiche deutsche, französische, polnische und auch englische und italienische Schriftsteller ausführlicher oder kürzer mit der „Perspektive" und ihrem Verfasser beschäftigt. Ich nenne [4]) Heilbronner, Montucla, Scheibel, Priestley, Kästner, Bossut, Sołtykowicz, Bentkowski, Delambre, Bystrzycki, Gley, Chodyniecki, Chasles, Wilde, Wiszniewski, Poudra, Wituski, Rose, Curtze, Boncompagni, Szokalski, Żebrawski, Marie, Cantor, Windakiewicz, Bridges [5]), Biegeleisen u. a., denen sich ein kleiner Aufsatz von mir anschließt.

Daß die „Perspektive" auch für die Geschichte der Philosophie von nicht geringer Bedeutung ist, trat in den bisherigen Untersuchungen nicht hervor. Ein späterer Abschnitt wird zeigen, und die Mitteilung der betreffenden Kapitel dürfte es erweisen, wie wichtig dieses Werk insbesondere für die Geschichte der Psychologie ist. Wie jeder Kenner der mittelalterlichen Philosophie weiß, tritt in derselben, und zwar gerade in ihrer Blütezeit im 13. Jahrhundert, die deskriptive Betrachtung und die Analyse des empirischen Thatbestandes

nach der Handschrift, die ich durch die Güte der Krakauer Bibliotheksverwaltung in Breslau benutzen konnte, nachverglichen).)

Über Sędziwój von Czechel vgl. Sołtykowicz, O stanie etc. S. 126—129. Mecherzyński, Historia wymowy I, 159—160.

[1]) Rose, Anecdota II, 293.

[2]) Ad Vitellionem paralipomena, quibus Astronomiae pars optica traditur . . . Authore Joanne Cepplero. Francofurti 1604.

[3]) Besonders in seiner Apologia pro Aristotele et Euclide (S. 67 ff. u. ö.).

[4]) Die Nachweise im Litteraturverzeichnis am Schluß des Buches und in den Anmerkungen zu Abschnitt II.

[5]) Dieser in seiner Ausgabe des „Opus maius" von Roger Bacon, Oxford 1897. Bd. I S. LXXII, n. 1.

durchaus zurück hinter der metaphysischen Deduktion und der begrifflichen Klassifikation. Eine durchgeführte Theorie der Association z. B. und eine Untersuchung über die Bedeutung des associativen oder apperceptiven Moments schon bei der Wahrnehmung suchen wir vergebens. Hier bringt zu unserer großen Überraschung die Perspektive Witelo's eine Fülle feiner Bemerkungen, die zum Teil einen ganz modernen Charakter tragen. Freilich ist in diesen Stücken das Werk des Lateiners wenig selbständig. Originell in vielen Beobachtungen auf dem Gebiete der Physik, ist derselbe auf diesem Felde durchaus von seiner Vorlage, dem Araber Alhazen (Alhaiṯam), abhängig.

Erst in der neuesten Zeit wurde bekannt, daß unser Witelo auch eine besondere philosophische Schrift verfaßt hat. In einem längeren Aufsatz über Alanus ab Insulis [1]), in dem ich über echte und unechte Schriften des berühmten Scholastikers aus Handschriften mancherlei mitteilte, hatte ich — ohne von Hauréau's und Rubczyński's sogleich zu erwähnenden Abhandlungen etwas zu wissen — nach einem Pariser und einem Lilienfelder Manuskript nähere Mitteilung von einem im Lilienfelder Kodex dem Alanus zugeschriebenen, gelegentlich bereits von Pez [2]) erwähnten Traktate *De intelligentiis* gemacht, auf den ich bei Gelegenheit der handschriftlichen Vorstudien zu meiner Ausgabe von Avencebrol's *Fons vitae* gestoßen war (der Traktat führt in der Pariser Handschrift n. 6552 den Titel *Fons vitae*). Ich hatte dort zugleich den Inhalt der Schrift analysiert, eine ihrer Grundanschauungen hinsichtlich ihrer Quellen untersucht, die Verfasserschaft des Alanus zurückgewiesen, als Abfassungszeit der Schrift etwa die Mitte des XIII. Jahrhunderts festgestellt und zugleich nach jenen beiden Handschriften die Thesen (ohne die Beweise) zum Abdrucke gebracht. Ungefähr gleichzeitig mit mir wies Barthélemy Hauréau [3]) kurz auf diesen Traktat hin,

[1]) S. Litteraturverzeichnis. Der Aufsatz ist im Juli und August 1892 geschrieben, kam aber erst 1893—94 zum Abdruck.

[2]) B. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus. T. I. Augsburg 1721. Introd., p. LXXIII.

[3]) Hauréau, Notices et extraits V, p. 107—108. Dieser Band der Notices und extraits erschien zu derselben Zeit, als ich ich meinen Aufsatz schrieb, und wurde mir erst längere Zeit nachher zugänglich.

den auch er dem Alanus absprach und von dem er vier Handschriften kannte.

Unmittelbar vorher hatte auch Witold Rubczyński in einer Abhandlung der Krakauer Akademie der Wissenschaften [1]) vom J. 1891 aufgrund der Florentiner Handschrift eine Übersicht über den Inhalt der Schrift gegeben und eine historische Ableitung ihres Gedankenganges versucht. Zugleich aber hatte er es höchst wahrscheinlich gemacht, daß Witelo, der Verfasser der „Perspektive“, auch Verfasser unseres Traktates sei. Einen Fingerzeig dabei hatte ein Aufsatz von Windakiewicz [2]) gegeben, der kurz vorher auf die in der Widmung der „Perspektive“ an Wilhelm von Moerbeke erwähnte Schrift *De ordine entium* nachdrücklich hingewiesen hatte.

Da allem Anscheine nach eine Bearbeitung der Schrift durch Rubczyński selbst nicht mehr zu erwarten ist, so lege ich den Text dieser Schrift, nach den mir bekannten sechs Handschriften kritisch hergestellt, den Forschern auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie vor.

Ich hoffe, daß die Mitteilung des Textes und die viele auf seine Konstitution und seine Behandlung verwandte Mühe nicht als vergebliche Arbeit erscheinen. So abstrus manchem modernen Forscher auch der Titel der Schrift und vieles, was in derselben behandelt wird, vorkommen mag, so bildet sie doch, wie mir scheint, für die Geschichte der geistigen Bewegung im Mittelalter, speziell in seiner Blüteperiode, dem XIII. Jahrhundert, einen nicht unwichtigen Beitrag. Wir haben uns gewöhnt, die philosophische Bewegung jener Tage als ausschließlich unter dem Zeichen des Aristotelismus, sei es nun des reinen oder des arabischen Aristotelismus, stehend zu betrachten. Nur der Nachwirkung der augustinischen Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie wird daneben Beachtung geschenkt. Unsere Schrift zeigt, wie auch die neuplatonische Strömung einen wenn auch kleinen Kreis ergriffen hat. Vielleicht macht eine Beobachtung diesen Kreis deutlicher. Der „Liber de causis“ und mit ihm Proklus beherrschen die Gedankenwelt unserer Schrift.

[1]) S. Litteraturverzeichnis.

[2]) Przegląd Polski 1888.

Die „Perspektive“ ist Wilhelm von Moerbeke, dem berühmten Übersetzer aus dem Dominikanerorden, gewidmet. Er übertrug die „Elementatio theologica“ (στοιχείωσις θεολογική) des Proklus ins Lateinische. Sollte es ein ganz zufälliges Zusammentreffen sein, wenn auch die Schrift Witelo's, des Freundes Wilhelm's, über die Intelligenzen sich im Gedankenkreis des Proklus bewegt?

Ein anderer Freund des Niederländers ist der größte Denker des XIII. Jahrhunderts, Thomas von Aquino. Er war es, der Wilhelm von Moerbeke antrieb, seine Übersetzerkunst von den Neuplatonikern dem Aristoteles zuzuwenden. Aber von den neuplatonischen Übersetzungen seines Ordensgenossen hat auch er Nutzen gezogen. Niemand im Mittelalter hat so klar, wie Thomas, über den Ursprung des Liber de causis gesprochen. Und auch neuplatonische Gedanken, wie der von der Verkettung der Ursachen und der abgeschwächten, zerstreuten Wiederholung des Höheren im Niederen, spielen bei ihm eine nichts weniger als unwichtige Rolle. Nicht ohne historisches Interesse wird es sein, was bei Thomas als ein aufgehobenes Moment erscheint, bei Witelo als durchgeführtes System kennen zu lernen.

Und wenn wir für die „Perspektive“ ihre Bedeutung speciell für die Psychologie hervorhoben, so liefert auch die Schrift über die Intelligenzen einen wichtigen Beitrag für die Geschichte derselben im Mittelalter. Bekanntlich ist in der Psychologie des Aristoteles eine der schwächsten Partien die Art und Weise, wie nach ihm das Sinnbild vom Objekte zum Organ gelangen und hier neben der physiologischen auch psychologische Bedeutung gewinnen soll. Worte, die ja genug vorhanden sind, klären die sachliche Schwierigkeit nicht völlig auf. Auch die mittelalterliche Zeit geht im allgemeinen ziemlich rasch und leicht über diese Schwierigkeit hinweg. Nicht selten begegnet uns sogar eine Vergröberung der aristotelischen Theorie, die bedenklich an die Anschauungen Epikur's von den wandernden Bildern (εἴδωλα, species) erinnert. — Wie man vom Standpunkte mittelalterlicher Naturerkenntnis aus diese Lücke zu überbrücken suchte, zeigt uns Witelo's Schrift von den Intelligenzen. Seine „vis exemplaris“ des Lichtes ist ein, wenn auch sachlich unzureichender, so doch für jene Zeit recht bedeutender Versuch, an

die Stelle von bloßen Forderungen und Behauptungen den Nachweis der bewirkenden Kräfte zu setzen. Derselbe giebt uns zugleich das tiefere Verständnis einer verwandten Lehre des hl. Bonaventura, die auch Albertus Magnus nicht fremd ist.

Zum Schluß dieser Vorbemerkungen habe ich herzlichen Dank denen auszusprechen, welche mich bei der Abfassung meiner Arbeit unterstützten. Diejenigen, denen ich die Mitteilung handschriftlichen Materials und handschriftlicher Notizen verdanke, habe ich an den betreffenden Stellen genannt. Aber außer ihnen haben liebe Freunde und liebe Schüler mir ausdauernd zur Seite gestanden, vor allem in der Bewältigung einer umfangreichen polnischen Litteratur, die für mich, den des Polnischen nur wenig Kundigen, mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft war. Ihnen allen, besonders aber Herrn Professor Dr. Adalbert von Jarochowski und Herrn Weltpriester Paul Czaja, fühle ich mich tief verbunden.

II.

Seitdem im J. 1535 zu Nürnberg Georg Tanstetter und Petrus Apianus (Peter Bienewitz) „Vitellionis Mathematici doctissimi *περὶ ὀπτικῆς*“ herausgaben [1]), war der Name *Vitellio* in der mathematischen Litteratur allgemein üblich geworden [2]). Nur an der Form *Vitello*, die Risner in seiner 1572 zu Basel erschienenen Ausgabe von „Vitellonis Thuringopoloni opticae libri decem“ vorzog, hat sie einen ernstlichen Konkurrenten gefunden.

Aber mancher fest eingebürgerte Name hat in neuerer Zeit seine Gestalt ändern müssen, oft unter erbitterten Kämpfen, deren Heftigkeit hie und da eines Beigeschmackes von Komik nicht entbehrte. Wir sprechen seit Ritschl nicht mehr von einem *Maccius Plautus*, sondern von einem *M. Accius*; der Platoniker *Alkinoos* ist uns zum *Albinos* geworden; die Schreibung „*Eriugena*“ statt „*Erigena*“ fängt an durchzudringen, und

[1]) Genaue bibliographische Angaben über die Titel dieser Ausgaben bei Scheibel, Einleit. zur math. Bücherkenntnis, Stück IX. S. 278—280. Wituski, O życiu etc. S. 37—40. Żebrawski, Bibliografija etc. S. 4—6.

[2]) Doch schreibt Tanstetter fol. 3 *Vitello*; ebenso im Widmungsbriefe an Wilhelm von Moerbeke. — *Vitellio* hat auch die zweite Ausgabe, Nürnberg 1551, im Titel.

ob wir *Gassendi* oder *Gassend; Goethe* oder *Göthe* schreiben sollen, wird ernsthaft erörtert. So hat auch *Vitellio* manchen Streit über sich ergehen lassen müssen, der leider hie und da durch das überflüssige Hineinschieben nationaler Gegensätze eine unnötige Leidenschaftlichkeit gewonnen hat. Schon in die Untersuchung der richtigen Namensform hat man bestimmte Voraussetzungen über die Nationalität unseres Autors hineinspielen lassen und so eine Frage deduktiv entscheiden wollen, über die allein die Handschriften eine kompetente Auskunft geben können.

In Urkunden irgendwelcher Art ist unser Autor bisher freilich nicht nachzuweisen gewesen. Erwähnungen bei anderen Schriftstellern finden sich zwar, doch gehören sie erst späterer Zeit an und sind darum bei der Nachlässigkeit, die damals in solchen Dingen herrschte, wenig beweisend. Dies um so mehr, als jenen Autoren für die Kenntnis des Namens schwerlich ein anderes Material zu Gebote stand, als das, welches wir jetzt noch besitzen: die Namensbezeichnung in den Handschriften der Perspectiva selbst. Als ein selbständiges Zeugnis können darum schwerlich die beiden von M. Curtze herangezogenen Erwähnungen gelten: Thorn, Gymnasialbibliothek R. 4° 2 (s. XIV) p. 31: et hoc idem *Witilo* in tercio sue perspectiue proposicione 18 dicens, und Paris, Bibl. nat. lat. 15 126 (s. XIV), enthaltend den Traktat des Nicolas d'Oresme (gest. 1382) „Rationes et cause plurium mirabilium in natura", wo fol. 40r fünfmal *Wytilo*, fol. 41r Wytl steht[1]; ebensowenig die von Żebrawski[2]) nach cod. Jagel. XXV, 16 (jetzt 1929) zu Krakau (s. XIV) mitgeteilte Erwähnung in dem 1430 gelesenen Kommentar des Sandiwogius de Czyechel (Sędziwój von Czechel) zu Johannes Peckham's (Johannes de Pisa) Optik, wo er fol. 2r einmal *Vitulio*, einmal *Vitalio vel Vitulio* genannt wird.[3])

So sind wir für die Entscheidung auf die Handschriften der „Perspectiua" angewiesen. Die aber bieten uns eine eigen-

[1]) Sur l'orthographe etc. S. 63—65.

[2]) Bibliografija etc. S. 23.

[3]) S. oben S. 185 Anm. 4. — Als *Wittulonus* ist unser Autor auch in dem späteren Eintrag in Cod. Oxford, Bodl., Ashmolean 424 bezeichnet, über den weiter unten noch zu sprechen sein wird. Vgl. W. H. Black, A descriptive analytical and critical Catalogue of the Manuscripts bequeated unto the University of Oxford by Elias Ashmole . . . Oxford 1845. p. 340.

tümliche Erscheinung. Die Namensformen nämlich, welche in der Überschrift (dem „Incipit") und der Subskription (dem „Explicit"), sowie in den Inhaltsverzeichnissen sich finden, stimmen nicht selten weder untereinander, noch mit der Form, die in derselben Handschrift im Widmungsbriefe an Wilhelm von Moerbeke gelesen wird, überein. Nachdem schon Montfaucon [1]) eine nicht unbeträchtliche Zahl von Handschriften in Florenz, Oxford und Paris zusammengestellt hatte, hat jüngst M. Curtze [2]) mit emsigem Fleiß ein Dutzend Handschriften untersucht, in denen Incipit und Explicit die verschiedensten Formen aufweisen, neben Witelo die Formen Vitelo, Vitello, Guithulo u. s. w. Allein diese meist später hinzugefügten Rubriken können neben der Lesung im Widmungsbrief, der von dem Schreiber der Handschrift selbst herrührt, nicht in betracht kommen. Dort aber findet sich keine andere Schreibung als *Witelo,* nur mit kleinen, rein orthographischen Varianten. Von Curtze's Handschriften fehlt in einer (Paris, Bibl. nat. lat. 7391 s. XV) der Widmungsbrief. Sieben lesen *Witelo* (Vat. Urb. 296 s. XV; Bibl. Boncompagni 358 — jetzt verkauft, mir unbekannt, wohin — s. XIV; Laurent. Plut. XXX, Cod. XIV s. XIV [3]); Paris, Bibl. nat. lat. 7248 s. XIV; Bern 61 s. XV; Erfurt, Amplon. 374 s. XIV; Oxford, Merton Q. 3. 10 s. XIV), zwei *Wytelo* (Vatic. Urb. 265 s. XIV [4]); Oxford, Bodl. Ashmolean 424), eine *Wyitelo* (Basel A. N. I. 11 s. XIV); nur eine, dem XV. Jahrhundert angehörige (Florenz, Gadd. rel. 10) hat die Form *Witello* mit zwei *l*.

Ich kann zu diesem reichen, von Curtze zusammengetragenen Material noch einige Ergänzungen bringen. Die Pariser

[1]) Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum. Paris 1739. p. 237 b D. 301 b A. 661 b D. 756 b D. 781 b B. 1375 b C. Von diesen Handschriften ist Curtze nur der 1375 b C erwähnte Codex von St. Victor (jetzt Bibl. nat. lat. 14 739) entgangen.

[2]) Sur l'orthographe etc. p. 50 ff. S. auch Żebrawski, Uwagi etc. S. 426—431.

[3]) Über diese Handschr. vgl. auch Boncompagni, Intorno etc. p. 80.

[4]) Curtze a. a. O. S. 50 giebt nach Angabe von Boncompagni (s. Curtze in Archiv d. Math. u. Phys. LXIV, S. 433) *voytelo*. Żebrawski, Uwagi etc. p. 427. Quelques mots etc. p. 315, berichtigt dies. Der hochverdiente Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, Herr P. Ehrle, hatte die Güte, mir brieflich zu bestätigen, daß die Angabe von Żebrawski die richtige sei.

Nationalbibliothek enthält außer deu zwei schon von dem Thorner Gelehrten benutzten Handschriften der Perspectiva (lat. 7248 u. 7391) deren noch drei weitere, von denen die eine — schon von Échard [1]) und Montfaucon benutzte — (lat. 14739 s. XIV) aus St. Viktor in die Nationalbibliothek gekommen ist, während die beiden andern (lat. 16213 s. XIV., und 16214, letztere nach handschriftlichem Vermerk im J. 1519 von Cornelius Blonsius Portulietus „aus dem Exemplar, welches sich in der Bibliothek der Religiosen des Convents des hl. Viktor bei Paris befindet" — jetzt der eben erwähnte Parisin. 14739 — abgeschrieben) aus der ehemaligen Sorbonne stammen. Alle drei lesen übereinstimmend *Witelo* [2]).

Nicht nur deutsche Autoren, wie der Geschichtschreiber der Mathematik M. Cantor [3]), sind darum zu der handschriftlich überlieferten Form *Witelo* zurückgekehrt, sondern auch polnische Schriftsteller, wie Birkenmajer [4]) und Fijałek [5]), haben dieselbe neuerdings adoptiert.

Aber wie ist die Form *Vitellio* oder *Vitello* entstanden?

Ohne Frage verdankt das *V* auch hier seinen Ursprung antikisierender Schreibung. Das doppelte *ll* aber könnte aus dem polnischen Betonungsgesetz erklärt werden, nach dem der Accent der Regel nach auf die Paenultima fällt, wenn man nicht vorzieht, anzunehmen, daß — bewußt oder unbewußt — die Erinnerung an das lateinische *vitellus* oder an den römischen Namen *Vitellio* hineingespielt habe [6]).

[1]) Im Artikel *Guillelmus de Moerbeka* (Quetif et Echard, Script. ord. Praed. I, 389).

[2]) Cod. 14739 habe ich selbst verglichen; über 16213 und 16214 hat mir Herr Henri Omont in oft bewährter Hülfsbereitschaft freundliche Auskunft gegeben.

[3]) Geschichte der Mathematik [2] II 98.

[4]) Marcin Bylica z Olkusza. Krakau 1892, an verschiedenen Stellen (nach Fijałek a. a. O. S. 143. Es war mir nicht möglich, das Buch einzusehen).

[5]) a. a. O.

[6]) Baeumker, Ein Naturforscher u. s. w. S. 375. Auch Fijałek a. a. O. S. 142 f. stimmt zu. — Zahlreiche Autoren, bei denen unser Autor herkömmlicher Weise *Vitellio* oder *Vitello* heißt, verzeichnet mit genauer Stellenangabe Curtze, Sur l'orthographe etc. S. 49 Anm. 1 und 2.

Wir dürften damit abschließen, wenn nicht von verschiedenen Seiten die Namensfrage durch mancherlei unglückliche Versuche verwirrt worden wäre.

Ausgehend von der Form *Vitellio* oder auch *Vitello,* die man von *vitellus* ableitete, hatte schon Sołtykowicz [1]) in *Vitellio* den polnischen Namen Ciołek (ciołek = Stierkalb, Farre) zu finden geglaubt und unsern Autor der adeligen Familie der Ciołki zugezählt. Die polnischen Litteraturhistoriker Bentkowski [2]) — dieser freilich nur vermutungsweise — und Wiszniewski [3]), Gley in der Biographie universelle [4]), Marie in seiner Geschichte der mathematischen und physikalischen Wissenschaften [5]), Szokalski [6]), Windakiewicz [7]) u. a., auch noch Biegeleisen [8]) sind ihm darin gefolgt.

Nichtsdestoweniger ist diese Annahme völlig unhaltbar. Zwar finden wir angeblich schon im 13. Jahrhundert eine Familie Ciołek oder Vitellio. Wenigstens führt Stanislaus Lubienski [9]), Bischof von Płock, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Geschichte seiner Diözese verfaßte, einen Bischof von Płock Andreas II., dictus Ciołek, an, „siue Vitulum dicere malueris“, „de familia, quae Taurum pro stemmate gerit“, gest. 1260, und Rzepnicki [10]), Gams [11]) und Eubel [12]) sind ihm

[1]) O stanie etc. S. 10. 100. 102.

[2]) Historya literatury Polskiey. II, 296.

[3]) Historya etc. I, 450.

[4]) Biogr. univ. T. 49 p. 286.

[5]) Hist. des sciences mathém. et phys. II, 169.

[6]) Schon im Titel seiner Abhandlung: Stanowisko naukowe Ciolka (Vitelliona) w średniowiecznej optyce (Wissenschaftlicher Standpunkt des Ciołek [Vitellio] in der mittelalterlichen Optik). Alteneum Warsz. 1877.

[7]) Przegląd Polski LXXXVIII, 59 u. ö.

[8]) Illustrowane dzieje etc. I, S. 386.

[9]) Series, vitae, res gestae episcoporum Plocensium, p. 96 f.

[10]) Vitae praesulum Poloniae etc. II, 127. — Auch der folgende Bischof von Płock, Petrus III. dictus Niedich, von dem Lubienski a. a. O. S. 97 sagt: „nobilis is quoque ortus est sanguine, ea familia quae Serpentem (also nicht Taurum!) pro insigni gentilitio gerit,“ ist bei Rzepnicki (a. a. O. S. 127) zu einem „de familia Vitelliorum“ geworden.

[11]) Series episcoporum, p. 353.

[12]) Hierarchia catholica medii aevi S. 422.

hierin gefolgt, ja Korotyński [1]) hat die gänzlich haltlose Vermutung aufgestellt, daß unser Autor mit diesem Bischof von Płock — der mehrere Jahre eher starb, als Witelo seine Optik dem Wilhelm von Moerbeke widmete [2]) — vielleicht identisch sei. Jener Bischof Andreas hätte dann denselben Namen geführt, wie sein Nachfolger Erasmus Ciołek, 1504—1522 Bischof von Płock, dessen Familienzugehörigkeit übrigens nach Lubienski völlig unbekannt ist [3]), während Spätere ihn der Adelsfamilie der Ciołki zuzählen [4]). Aber diese wohl auf Dlugosz [5]) zurückgehende Familienbezeichnung für jenen Bischof Andreas dürfte so wenig auf Zuverlässigkeit Anspruch erheben können, wie mancherlei andere unkritische Behauptungen, die das im ganzen bewunderungswürdige Werk des Krakauer Kanonikus entstellen [6]). Von einem Familiennamen Ciołek kann im 13. Jahrhundert noch nicht die Rede sein, selbst wenn jener Bischof von Płock auch immerhin der Familie angehört haben sollte, die sich später Ciołek nannte; denn, wie Żebrawski [7]) mit Recht geltend macht, Familiennamen gab es im 13. Jahrhundert auch in Polen überhaupt noch nicht. Vielmehr finden wir zu dieser Zeit, wie in Deutschlcnd, so auch in Polen bei Adeligen und Niederen, Geistlichen und Weltlichen nur Taufnamen — natürlich nicht etwa bloß griechische oder lateinische, sondern in weitaus überwiegender Zahl volkstümliche, heimischen Ursprungs —, denen höchstens zur Unterscheidung der Name des Vaters, der Heimat (des Hofes) oder des Amtes oder sonst ein von der Beschäf-

[1]) in einem Aufsatz in der Gazeta Warzawska, citiert bei Szokalski, Stanowisko etc. S. 384.

[2]) S. unten S. 201 f. 220 f.

[3]) a. a. O. S. 154.

[4]) Rzepnicki a. a. O. S. 250. Gams a. a. O. S. 353.

[5]) Histor. Polon. VII ad annum 1253 (ed. Lipsiae 1701. p. 733 B—C): Petrus Plocensis episcopus, Posnaniensem episcopum secutus, morte absumptus Andream praepositum Plocensem Ciolek cognominatum habuit successorem, cum annis quinque in pontificatu Plocensi sedisset. Praefatus autem Andreas genere nobilis erat de domo Taurorum . . .

[6]) Vgl. das Urteil von Colmar Grünhagen über Dlugosz, Geschichte Schlesiens, I, 412.

[7]) Uwagi etc. p. 434. Quelques mots etc. p. 317. Vgl. auch Rubczyński a. a. O. S. 401 Anm. 1.

tigung, der Wohnung, einer körperlichen oder geistigen Eigentümlichkeit u. s. w. hergenommenes unterscheidendes Merkmal hinzugefügt wird [1]). Ein solcher persönlicher Eigenname oder persönlicher Beiname könnte nun freilich Ciołek sein. Denn, wenn wir neben Namen voll drastischer Anspielungen, wie „Dickkopf" (1288 Jacobus dictus Glowacz, von głowacz, Dickkopf = Dummkopf, Rechthaber), „Schreier" (1289 Dietrich gen. Crsicala, d. h. krzycała), „Schläfer" (1275 Radzlaus Dremlik, d. h. drzemlik), „Pferdekopf" (1291 Ritter Stredivojus Cobilaglova, d. h. kobyłagłowa), „Krautstrunk" (1201 der Bauer Glamb, d. h. głąb, Strunk, spöttisch: Krautkopf, Dummkopf) u. dgl., auch einem „Häschen" (Cesko gen. Sayonchek, d. h. zajączek) und einem „Frosch" (1269 Joh. Zapa, 1274 Jasko Saba, d. h. żaba) begegnen [2]), so würde auch das „Stierkalb" oder der „Farre" (ciołek) nicht unmöglich sein. Aber einen solchen Personennamen nach der Analogie von Długosz = Longinus bei unserm Autor zu suchen, hätte, wie M. Curtze [3]) erinnert, nur dann Berechtigung, wenn die alte Namensform *Vitellio* oder *Vitello* und nicht *Witelo* wäre. Und selbst dann würde jener Ciołek eine leere Vermutung sein, für die, wie Wituski [4]) hervorhebt, irgend ein altes Zeugnis nicht vorliegt. Nachdem noch jüngst Rubczyński [5]) und Fijałek [6]) gegen jene Form aufgetreten sind, wäre wohl Aussicht gewesen, daß der Name Ciołek nunmehr definitiv aus der Litteraturgeschichte verschwinde, wenn ihm nicht kürzlich Biegeleisen in seiner illustrierten polnischen Litteraturgeschichte [7]) neue Verbreitung gegeben hätte. Unsern Autor Ciołek zu nennen, hat ebenso wenig Berechtigung, als wenn man ihn der später in Schlesien blühenden Familie derer von Kelbchin zurechnen oder ihm den persönlichen Namen „Kalb" geben wollte [8]).

[1]) Vgl. Konstantin Damroth, die älteren Ortsnamen Schlesiens, S. 44—45. 193—196. Daselbst zahlreiche Beispiele.

[2]) Die Belege bei Damroth a. a. O.

[3]) Sur l'orthographe etc. p. 72.

[4]) O życiu etc. p. 10.

[5]) a. a. O. S. 401 Anm. 1.

[6]) Przegląd Polski 1898 S. 142.

[7]) A. a. O. S. 386.

[8]) was freilich Szokalski, Stanowisko S. 384 allen Ernstes für möglich hält.

Durchaus verfehlt war der Versuch, den der Verfasser der für die Geschichte der geistigen Bewegungen in Polen sehr nützlichen mathematischen und physikalischen Bibliographie, T. Żebrawski, machte, um durch eine Konjektur den Namen unseres Autors mit seinen Voraussetzungen über die Heimat desselben in Einklang zu bringen. Ausgehend von der Annahme, daß der Name *Witelo* als deutscher Name bei einem Polen, als deminutiver Kosename bei einem Ordensmann nicht möglich sei, suchte Żebrawski nach einem polnischen Namen, aus dem durch eine graphisch erklärbare Verderbnis die Form *Witelo* leicht habe entstehen können. Einen solchen glaubte er in dem damals ziemlich verbreiteten [1]) *Witek*, der polnischen Form für *Vitus*, gefunden zu haben, *Witek* habe der Autor in der im XIII. Jahrhundert in gotischer Schrift hergestellten Urhandschrift geheißen. Aus dieser Urhandschrift ist, wie Żebrawski denkt, der Archetypus [2]) der uns erhaltenen Handschriften, die über das XIV. Jahrhundert nicht zurückreichen, geflossen. Der Kopist, der jenes Manuskript anfertigte, soll nun das *k* in dem Namen *Witek*, dessen Orthographie ihm nicht geläufig gewesen sei, für *lo* gelesen und so den falschen Verfassernamen in alle unsere Handschriften — zum Teil mit noch weiter gehenden Verderbnissen seitens späterer Kopisten — gebracht haben [3]).

[1]) Auch in Schlesien, der Heimat unseres Autors (s. unten), ist der Name *Vitek* oder *Vitko* in den verschiedensten Formen zu finden, besonders vor 1250, während er im 14. Jahrh. recht selten wird. Ich notiere aus Grünhagen's Regesten *Vitek* n. 94 (1204); *Vitko* n. 48 (1177); *Vitco* n. 158 (1214); *Witko* n. 2197 (1291). n. 2911 (1306); *Witco* n. 280 (1224); *Vitgo* n. 248 (1222); *Withgo* n. 689[a] (1249); *Wittcho* n. 4590 (1326); *Vitigo* n. 384 (1232); n. 1168 (1263); *Witigo* I, pag. 164 (1227 Mai 28). n. 2072 (1288), wobei freilich vielleicht noch der eine oder andere Abstrich zu machen ist, weil sich bei den Zeugen nicht immer die Landeszugehörigkeit sicher bestimmen läßt. Zweifellos Nichtschlesisches ist ausgelassen.

[2]) Ob dieser Archetypus verloren oder in einer der uns erhaltenen Handschriften zu suchen sei, bestimmt Żebrawski nicht.

[3]) Uwagi etc. S. 434; Quelques mots etc. S. 317. — Schon in den Titel des polnischen Aufsatzes (nicht auch in den der französischen Bearbeitung) hat Żebrawski die Form *Witek* aufgenommen. — Biegeleisen, Illustrowane dzieje etc. I 386 sagt ohne weitere Kritik: „Vitellio, welcher auch Witek oder Ciolek genannt wird.“

Schon Curtze hat die gänzliche Willkür dieser Annahme zutreffend hervorgehoben [1]). Die Konjektur am Verfassernamen, die Annahme eines von der Urschrift verschiedenen Archetypus als Quelle für den angeblichen allen erhaltenen Handschriften gemeinsamen Fehler, die Art, wie die Entstehung desselben erklärt wird, alles das hat in dem positiven Thatbestande der Überlieferung nicht die geringste Stütze, sondern beruht ausschließlich auf der Voraussetzung, unser Autor habe eben nicht *Witelo* heißen können. Diese Voraussetzung aber und alles. was für dieselbe angeführt wird, ist, wie noch gezeigt werden wird, in keiner Weise begründet. Und wenn Żebrawski meint, daß die Orthographie des Namens *Witek* dem Schreiber fremd gewesen sei [2]) — was doch höchstens wegen des *k* in dem Namen der Fall gewesen wäre —, so ist auch das nicht zutreffend. Im Mittelalter ist das *k* keineswegs etwas so Unerhörtes; wird doch grade an der Stelle, wo nach Żebrawski der Name *Witek* gestanden haben soll, in dem unmittelbar vorangehenden Namen des Adressaten, von den Handschriften durchweg die Schreibung mit *k* geboten: Wilhelmus de Morbeka [3]). Ein *Witek*, wenn es wirklich dagestanden hätte, in *Witelo* zu verlesen, lag also kein Grund vor.

Nicht annehmbar erscheinen auch die — weit besser begründeten — neueren Versuche, unsern *Witelo* mit *Vitalis* in Verbindung zu bringen. Zuerst hat Rubczyński [4]), ausgehend von der Form *Vitello,* diese Erklärung als eine von seinem Lehrer, dem Professor der klassischen Philologie Dr. A. Miodoński, mitgeteilte vorgebracht. Fijałek [5]) hat ihr eine neue Stütze gegeben, indem er auf die bei Sędziwój von Czechel [6]) sich findenden Formen *Vitalio* und *Vitulio* hinweist, welche dem lateinischen Vitalis oder dem altpolnischen Wituła noch näher stehen.

[1]) Kurze Replik etc. S. 433.
[2]) a. a. O.
[3]) S. oben S. 127.
[4]) Traktat etc. S. 401, Anm. 1.
[5]) Przegląd Polski 1898 S. 146.
[6]) S. oben S. 185 Anm. 5.

Allein das späte Zeugnis Sędziwój's [1]) kann, wie oben bemerkt, gegenüber der handschriftlich so wohl begründeten Lesung *Witelo* nichts beweisen. Weshalb aber ein lateinisches *Vitalis* in einem lateinischen Texte nicht einfach stehen blieb, sondern in *Witelo* verändert wäre, ist nicht abzusehen, ebensowenig, wie man einen Grund findet, weshalb unser Autor, falls er sich wirklich Witula nannte, diesen Namen nicht, wie es doch richtig gewesen wäre, in *Vitalis,* sondern in *Witelo* latinisiert haben sollte.

Die richtige Erklärung des Namens *Witelo* ist längst von M. Curtze [2]) gegeben. Der Name — ein Deminutivum von *Wito* oder *Wido* [3]) — findet sich — mit mancherlei Variationen, wie *Witilo, Witulo, Widelo, Widilo, Widulo* — in Urkunden des XIII. Jahrhunderts sehr oft, namentlich im thüringischen Sprachgebiet. Für unsern Autor, der sich selbst „filius Thuringorum et Polonorum" nennt, hat der deutsche, speciell thüringische Name nichts Befremdendes, mag es mit seiner Muttersprache auch wie immer gestanden haben. Dies um so weniger, als jener Name, wie ich zu Curtze's Angaben hinzufügen möchte, auch in Schlesien, der Heimat Witelo's (s. unten), sich nachweisen läßt [4]).

Daß dieser Name ursprünglich eine Verkleinerungsform von *Wito* ist, wie Żebrawski einwendet, bildet keinen Gegengrund. Wenn derselbe meint, es widerstreite dem ernsten Cha-

[1]) Wie wenig Sędziwój überhaupt an derartigen Dingen liegt, zeigt eine Bemerkung fol. 2v der Handschrift, wo nach dem bekannten Schema die vier Ursachen von Peckham's Schrift über die Perspektive besprochen werden: . . . Causa autem efficiens secundum aliquos dicitur fuisse magister Johannes de Pisa. Non tamen est multum curandum de causa efficiente, cum non quis dicat, sed quid dicatur, est attendendum.

[2]) Curtze, Sur l'orthographe etc. S. 70.

[3]) Vgl. Förstemann, Altdeutsch. Namenbuch I. Nordhausen 1856. S. 1279 f.

[4]) Im Formelbuch des Arnold von Protzan wird in einer um 1305 anzusetzenden Urkunde ein Kleriker *Witlo* erwähnt. Cod. dipl. Siles. V, 147. Grünhagen's Regesten zur schles. Gesch. (Cod. dipl. Sil. XVI) n. 2801. 2802 (u. Nachtrag dazu a. a. O. S. 305). Einen Probst von Glogau, Johannes, Sohn des *Wytlo,* finden wir in einer Urkunde von 1311 (Grünhagen, Regesten 3217; derselbe Probst Johannes 1302 und 1307; Regesten 2731. 2928); ein Reichskrämer *Wittelo* begegnet uns 1315 als Ratmanne zu Breslau. Cod. dipl. Siles. XI, 7. Grünhagen Regesten n. 3468. — In der Form *Guido* ist der Name *Wido* geläufig geblieben.

rakter eines Ordensmannes, einen Deminutivnamen zu wählen, um sich selbst *Witelo* zu nennen [1]), so hat Curtze [2]) schon mit Recht erwidert, daß dieser Name zwar als Deminutivname mit Wito zusammenhange, jedoch als eigener Taufname und selbst als Name von Priestern oft genug in thüringischen Urkunden begegne. Es kommt hinzu, daß Żebrawski moderne Einrichtungen auf das XIII. Jahrhundert überträgt, wenn er meint, unser Autor habe erst bei seinem Eintritt in den Ordensstand den neuen Namen *Witelo* angenommen. Ein solcher besonderer Ordensname ist in jenen Zeiten keineswegs Regel.

So weit über den Namen. Für das Leben Witelo's sind wir durchaus auf die Angaben angewiesen, die er selbst in seiner Schrift gelegentlich macht. Ein (späterer) Eintrag [3]) in der Bodleyanischen Handschrift, Ashmolean 424, bietet demgegenüber nichts Neues und beweist überhaupt keine selbständige Bekanntschaft mit dem Leben unseres Autors. Jene Angaben sind zum größeren Teile bereits von Risner in der Vorrede seiner Ausgabe zusammengestellt. Baldi, Montucla, Kästner, Bossut, Delambre, Chasles, Poudra [4]) stützen sich auf ihn, in der Hauptsache auch Sołtykowicz, von dem wieder Bystrzycki, Bentkowski, Wiszniewski u. a. abhangen. Dagegen haben Wituski, Żebrawski Curtze nnd Rubczyński verschiedenes Neue hinzugefügt. Einige weitere Nachträge, sowie in einem entscheidenden Punkte eine

[1]) Uwagi S. 434. Quelques mots S. 316.

[2]) Kurze Replik S. 433.

[3]) Derselbe lautet nach W. H. Black an dem S. 191 Anm. 3 citierten Orte: Frater Wyll'mus de Moorbek Brabancie fuit de ordine predicatorum penitentiarius pape et episcopus apud Corinthum in Grecia magna, qui transtulit physicam Aristotelis de Greco in Latinum ad preces sancti Thome de Aquino, et ob cuius fratris Wyll'mi rogatum magister Vittulonus polonus, flos mathematicorum, condidit presentem perspectivam; ipse autem (dies ipse autem bezieht sich doch wohl auf Wilhelm von Moerbeke, nicht, wie Fijałek a. a. O. S. 145 anzunehmen scheint, auf Witelo) socius fuit magistri Campani (über diesen Johannes Campanus von Novarra, den berühmten Bearbeiter der Elemente Euklid's, vgl. Cantor, Gesch. der Mathematik [2], II, 100—106, woselbst auch weitere Litteratur) qui fecit parvum almagesti et commentavit geometriam Euclidis. Wittulonus autem optime commentat et exponit perspectivam Hayssen vel Halazzen.

[4]) S. Litteraturverzeichnis.

Berichtigung auf grund der Handschriften wird man im Folgenden finden.

Um mit der Lebenszeit Witelo's zu beginnen, so bestimmt sich dieselbe durch die Abfassungszeit seiner *Perspectiua*. Diese ist Wilhelm von Moerbeke [1]) gewidmet [2]), dem berühmten Übersetzer des Aristoteles, Simplikios und Proklos, und zwar wird derselbe in dem Widmungsbriefe als Pönitenziar am Apostolischen Stuhle bezeichnet [3]). Wilhelm bekleidete diese Stellung unter den Päpsten Klemens IV. (regierte 1265—1268) und Gregor X. (regierte nach längerem Interregnum 1271—1276). Im Jahre 1268 finden wir ihn bereits in diesem Amte [4]), und zwar weilte er damals mit dem päpstlichen Hofe [5]) zu Viterbo, wo er am 17. Mai 1268 die Übersetzung der *στοιχείωσις θεολογική (Elementatio theologica)* des Proklos beendete [6]). Gleichfalls in Viterbo hielt er sich im Jahre 1271 auf, in welchem er auf

[1]) Über ihn vgl. Échard in den Script. ord. Praed. I, ferner den Artikel von Prantl, Allgemeine deutsche Biographie XXII, 215. Cantor, Gesch. der Mathematik [2] II, 99.

[2]) „Veritatis amatori fratri Wilhelmo de Morbeka.“ S. unten S. 127, 1.

[3]) Pag. 128, 30 . . . presertim quia tibi commissum officium penitentiarie Romane Ecclesie, cuius cure partem geris, ... te cohibuit a multitudine uidendorum (Ich halte hier und sonst, wo es sich um Citate von urkundlicher Natur handelt, die mittelalterliche Schreibung bei).

[4]) Échard a. a. O. S. 389.

[5]) Da dieser Aufenthalt der römischen Kurie in Viterbo auch für die Lebensgeschichte Witelo's (s. unt. S. 217 f. 220 f.) von Bedeutung ist, so seien nach A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Bd. II. Berlin 1875 die durch die Urkunden bestimmten Data angegeben. Clemens IV. urkundet zu Viterbo 1266 April 30 (Potthast n. 19616) und bleibt dort bis zu seinem Tode 1268 Nov. 29. In der dann folgenden Sedisvakanz von 2 Jahren 10 Monaten und 2 Tagen sind alle Urkunden der Bischöfe, Priester und Diakonen der Kurie (Potthast n. 20504—20509) aus Viterbo datiert. Hier wird 1271 Sept. 1 Gregor X. gewählt, der meist in Orvieto und in Lyon beim Concil (hier urkundet er von 1273 Nov. 20 bis 1275 Apr. 13. Potthast 20759—21032) residiert. Innocenz V. ist während seines kurzen Pontifikats wieder meist in Viterbo (1276 Juli 23 bis Aug. 18), wo auch Johannes XXI., der bis zu seinem Tode (1277 Mai 20) in Viterbo weilt, und Nicolaus III., der nach kurzem Aufenthalt in Rom gleichfalls bis zu seinem Tode (1278 Okt. 15) dort sich aufhält, gewählt wurden.

[6]) Bardenhewer, Liber de causis, S. 272 Anm. 1. — Die dort und Seite 271, 3 gegebenen handschriftlichen Nachweise lassen sich noch bedeutend vermehren.

grund einer griechischen Handschrift der päpstlichen Bibliothek die Übersetzung von Simplicius Kommentar zu Aristoteles *De caelo* herstellte [1]). Im Jahre 1274 finden wir ihn beim Konzil in Lyon; 1277 wird er, wieder mit dem pästlichen Hofe in Viterbo weilend [2]), zum Erzbischof von Korinth ernannt [3]). Um 1270 oder einige Jahre später wird also die „Perspektive" geschrieben sein [4]). Da Witelo in derselben mehrerer naturwissenschaftlicher Sammelschriften als bereits von ihm verfaßt gedenkt, im Widmungsbriefe auch von der liegengebliebenen philosophischen Schrift *De ordine entium* spricht, so dürften wir uns nicht allzuweit von der Wahrheit entfernen, wenn wir die Geburt Witelo's etwa um 1220—1230 ansetzen [5]). Er ist Zeitgenosse von Roger Bacon, Heinrich von Gent, Bonaventura und Thomas von Aquino.

Auch über die Heimat Witelo's und die Stätte seiner wissenschaftlichen Arbeiten können wir Näheres feststellen, und zwar auf grund von gelegentlichen Hindeutungen in der „Perspektive" selbst. Da diese Ortsangaben sämtlich von Witelo seiner Vorlage Alhazen hinzugefügt sind oder sich in Abschnitten finden, die bei Alhazen überhaupt fehlen, so lehren sie uns die Lande kennen, in denen Witelo bekannt war.

Manche von diesen geographischen Bemerkungen sind freilich zu allgemein und zu sehr der persönlichen Bezugnahme

[1]) Vgl. Heiberg in der Vorrede zu seiner Ausgabe des griechischen Textes dieses Kommentars, Commentaria in Aristotelem graeca. VII. Berlin 1894. S. XII. — Heiberg läßt Wilhelm seine Übersetzung nach einer griechischen Handschrift der Bibliothek Bonifaz VIII. anfertigen. Das kann natürlich nur heißen, daß die Handschrift später in der Bibliothek Bonifaz VIII. sich befand. Vgl. Fr. Ehrle, Das Verzeichnis der Handschriften des päpstlichen Schatzes unter Bonifaz VIII. im J. 1295. Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. d. M.-A. I (1885). S. 40. Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis. T. I. Romae 1890. p. 96.

[2]) Das geht hervor aus der von V. Rose, Anecdota II 294 nach Bandini zu Laur. 73, 11 herangezogenen Subskription zu Wilhelm's Übersetzung von Galenus de uirtute alimentorum: „Completa fuit hec eius translatio Viterbii a. d. 1277 m. oct. XI kal. nov. consummat." [3]) Échard a. a. O.

[4]) So auch Wituski a. a. O. S. 9; Żebrawski, Bibliografija S. 4 u. a. — Unerklärlich ist mir, wie Biegeleisen a a. O. I 386 den Aufenthalt Witelo's am römischen Hofe unter Innocenz V (regierte 1276) verlegen und ihn doch um 1230 (!) zugleich mit Wilhelm von „Morbeta", dem „Beichtvater des Papstes" dort weilen lassen kann. Vermutlich liegt ein Druckfehler vor.

[5]) Damit stimmt auch, was später (S. 220) über Witelo's Studium in Padua dargethan werden wird.

entbehrend, als daß aus ihnen etwas Bestimmtes geschlossen werden könnte. So wenn die Erdstriche vom vierten Klima [1]) ab bis zum Ende der bekannten sieben Klimate — also nach der Klimaeinteilung des Plinius vom Süden Italiens ab nordwärts — als „uns gewohnte Gegenden" bezeichnet werden [2]). Anderswo erzählt der Verfasser, daß „Beobachter in Alemannien" — also in Süddeutschland [3]) — zwei mal im Jahre einen nächtlichen Regenbogen um den Mond gesehen hätten [4]). Da hier nicht ein bestimmter Ort angegeben ist, wie bei den weiter unten anzugebenden Beobachtungen in Schlesien und Italien, so wissen wir nicht, ob Witelo selbst unter jenen Beobachtern war, oder nur nach Erzählung anderer, vielleicht gar nach litterarischer Überlieferung berichtet. Durchgekommen durch Alemannien dürfte er ja freilich sein auf seiner Fahrt von Schlesien nach Italien (s. u.), aber Gewisses erschließen können wir nicht aus der Stelle. Bezeichnend und doch wieder nichts Bestimmtes beweisend ist eine dritte Stelle. Nach einer Alhazen entnommenen Untersuchung über die Bedingungen des ästhetisch Schönen fügt Witelo selbst die sehr richtige Bemerkung hinzu, daß hiebei auch sehr viel auf die Gewohnheit ankomme. Deshalb halte jedes Volk die ihm geläufigen Formen für das Idealschöne an sich. „So gefallen andere Farben und Verhältnisse

[1]) Diese Einteilung in sieben nach der Länge des Schattens des Gnomon und der Tageslänge bestimmte Klimate geht zurück auf Plinius (Hist. nat. VI 39). Beda (De nat. rerum c. 47; Migne PL. XL, 265 ff.) unterscheidet zwölf Kreise, während Albertus Magnus, De natura locorum I 11 (T. V p. 275 Jammy) wieder von sieben Klimaten spricht. Vgl. auch Konr. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter (Geograph. Abhandlungen, herausg. von A. Penck. Bd. IV. Wien u. Olmütz 1890. S. 1—152) S. 136—138.

[2]) Witelo, Perspect. X 79 (p. 471): . . . in consuetis nobis regionibus quae sunt ultra clima quartum usque ad finem notorum septem climatum in meridie iris non apparet.

[3]) Vgl. Albertus Magnus, De natura locorum III 7 (p. 290 Jammy): deinde uersus meridiem Germania et Allemania.

[4]) X 70 (p. 464): Vnde uiderunt lunae iridem obseruatores nocturni in Alemania bis in uno anno; et forte pluries uideretur, secundum quod se offerunt agens et materia. Apud meridionales uero rarius uidetur, quia non offert se totiens materia, etsi agens semper sit dispositum ad diffusionem luminis, ut in omni plenilunio uel circa illud; unde Aristoteles non considerauit fieri iridem lunae in loco suae habitationis nisi bis in 50 annis.

des menschlichen Körpers in der Natur und im Bilde dem Mauren, andere dem Dänen, und zwischen diesen Extremen und den ihnen am nächsten befindlichen Völkern schenkt wieder der Deutsche mittleren Farben, einer mittleren Körperstatur und Haltung seinen Beifall"[1]. Wer so als Mitte zwischen den Mauren und den Skandinaviern die „Germani" hinstellt, wird gewiß kein Franzose oder Engländer sein; aber irgend etwas Bestimmtes können wir hieraus so wenig folgern, wie aus der Erwähnung von weißen Bären[2], die uns nicht verleiten darf, den Witelo eine Reise zu den Eisbären des Polareises machen zu lassen, sondern wohl auf die silbergraue Spielart des braunen Bären geht. Erst im Zusammenhange mit genaueren Angaben können solche Stellen dennoch zum Teil Bedeutung gewinnen.

In der That fehlt es an solchen bestimmten und unzweifelhaften Angaben nicht.

Als seine Heimat bezeichnet Witelo selbst Polen. „In nostra terra, scilicet Polonie," sagt er X, 74. Geboren ist er aus einer Familie, die mit dem Zuge der Einwanderer aus Thüringen dorthin gekommen war. „Filius Thuringorum et Polonorum" nennt er sich in der Widmung seiner Optik an Wilhelm von Moerbeke (p. 127, 1—2). Aus der Stellung, welche er hier den beiden Völkerschaften giebt, hat man wohl mit Recht schließen wollen, daß sein Vater ein Thüringer, seine Mutter eine Polin war[3], und nicht umgekehrt, wie von Einzelnen behauptet wurde[4]. Ob aber der Vater unmittelbar

[1] IV 148 (s. oben S. 175): Alios enim colores et proportiones partium corporis humani et picturarum approbat Maurus et alios Danus, et inter haec extrema et ipsis proxima Germanus approbat medios colores et corporis proceritates et mores.

[2] *Perspect.* III 61 (oben S. 176, 10). — Der dort erwähnte weiße Rabe ist ein Albino. Beim Bären sind solche Albinos, wie mich mein Kollege Herr Prof. Kükenthal belehrt, sonst nicht bekannt. (Beides fehlt bei Alhazen).

[3] Żebrawski, Bibliografija S. 3 Anm. 1. Ebenso Sołtykowicz, O stanie etc. S. 101. Wituski a. a. O. V. Rose, Anecdota II 293 A. Curtze, Sur l'orthographe etc. S. 75.

[4] Risner, der in der Ausgabe mit den Handschriften die Reihenfolge *Thuringorum et Polonorum* hat, stellt in seiner Vorrede beides um und hält demgemäß den Vater für einen Polen, ohne freilich die entgegengesetzte Annahme auszuschließen: . . . ideoque in titulo optici operis cognominatur filius Polonorum et Thuringorum, patre uidelicet Polono et matre Thuringa, aut contra, procreatus. Ebenso Baldi (Boncompagni, Bulletino IV, p. 77) u. Heilbronner, S. 462.

aus Thüringen eingewandert war [1]), oder ob die Familie schon länger in Polen angesessen gewesen ist [2]), kann hier noch nicht entschieden werden. Doch sei schon hier bemerkt, daß die für das letztere von Szokalski geltend gemachten Gründe durchaus nicht stichhaltig sind [3]).

Aber in welchem Teile der weiten Lande des damaligen Polen haben wir die Heimat unseres Witelo zu suchen? [4])

[1]) So offenbar Broscius, wenn er in der Vorrede zu Willichius, De salinis Cracovianis meint, Vitellio stamme von den Einwanderern, die als der Salzgewinnung kundige Leute zur Zeit des Boleslaus Pudicus und der Kunegunde aus Thüringen zu den neuentdeckten Salzwerken von Wieliczka bei Krakau berufen seien. Broscius a. a. O. (Histor. Polon. ed. Mizlerus de Kolof I, 799): Deinceps uero, cum salis copia Dei beneficio in Polonia innotuisset circa Boleslai Pudici et Diuae Kunegundis tempora, non est dubium, artifices euocatos fuisse ex illis regionibus, ubi sal reperiretur, nominatim uero ex Thuringia; ex quibus Vitellio est, auctor librorum Opticae, filius Thuringorum et Polonorum, qui nominatim suam Poloniae terram uocat, sub altitudine poli 50 graduum. Dem gegenüber hebt Wituski a. a. O. S. 8 hervor, daß schon lange vor der Verlobung der Kunegunde mit Bolesław (1239) in Polen die Salzbergwerke betrieben wurden und daß wir schon aus den Jahren 1194—1227 Privilegien für dieselben nachweisen können. Vgl. auch Szokalski S. 382.

[2]) Szokalski a. a. O. S. 382.

[3]) Unser Autor, meint Szokalski a. a. O., rechne sich selbst zu den Polen; seine Familie müsse also bereits mit Polen verwachsen gewesen sein. Das aber setze voraus, daß die Familie bereits mehrere Generationen in Polen ansässig gewesen sei. Allein Szokalski liest mehr aus Witelo heraus, als dieser sagt. Zwar nennt er sich *filius Polonorum*, aber vorher auch *filius Thuringorum*. Und wenn er sagt: *in nostra terra scilicet Polonie*, so ist das ein topographischer, kein ethnographischer Begriff. So konnte jeder sprechen, der innerhalb des Grenzen des damals „Polen“ genannten Gebietes geboren war, gleichgiltig, ob sein Vater ein Eingeborener oder ein Eingewanderter war. — Ebensowenig folgt aus der Eintragung in col. Bodl. Ashmolean 424: (s. oben S. 200 Anm. 3) magister Wittulonus polonus, flos mathematicorum, auf welche Fijałek a. a. O. S. 144 geneigt ist, einiges Gewicht zu legen. Schon oben (S. 191) wurde bemerkt, daß für diese ganze Eintragung, soweit sie Witelo selbst betrifft (denn daß Campanus als Freund nicht Witelo's, sondern Wilhelm's von Moerbeke erwähnt wird, wurde schon S. 200 Anm. 3 hervorgehoben), schwerlich eine andere Quelle zugrunde lag, als Witelo's Schrift selbst. Wer aber von Polen als terra nostra spricht, den wird man damals, besonders außerhalb der Grenzen Polens, ohne Bedenken als „Polonus“ bezeichnet haben, ohne lange zu fragen, ob der betreffende denn nun auch in dem Sinne ein Pole gewesen sei, den moderner Nationalitätenstreit dem Worte in Gegenden mit gemischter Bevölkerung vielfach gegeben hat.

[4]) Der Einfall von Scheibel, Einl. zur math. Bücherkenntnis IX, 277, der aus Risner's „Thuringopolonus“ schließt, Witelo sei in Thoren (Thorn) geboren, sei nur der Curiosität halber erwähnt.

Mit völliger Sicherheit wird diese Frage sich nicht entscheiden lassen. Immerhin haben wir gewichtige Anhaltspunkte, die mindestens zu einem ziemlich hohen Grade von Wahrscheinlichkeit führen. Dieselben liegen einmal in der Abstammung Witelo's als „filius Thuringorum et Polonorum“, vor allem aber in mehreren geographischen Angaben seiner „Perspectiua“, die uns zeigen, in welchem Teile Polens er bekannt ist. Dort, wo er sich ausweiß, dürfen wir wohl die Stätte seiner Geburt und Jugend suchen.

Ehe wir indes hierauf näher eingehen, haben wir zunächst eine geographische Bestimmung, auf die von mehreren Gewicht gelegt wurde, als für unsern Zweck unbrauchbar zurückzuweisen. — Das 74. Kapitel des X. Buches [1], dem wir soeben die Bezeichnung Polens als *nostra terra* entnahmen, zeigt, daß der Regenbogen nur dann einen vollen Halbkreis bilden könne, wenn der Mittelpunkt der gegenüber stehenden Sonne oder des gegenüber stehenden Mondes sich grade im Horizonte befinde. „In unserem bewohnbaren Lande, nämlich Polen, welches um den 50. Breitegrad herumliegt“, sagt Witelo, stehe aber die Sonne nur im Osten oder im Westen im Horizont (nämlich beim Auf- und Untergange). In den Gegenden höchster Breite dagegen, wie in denen von 66 Minuten 9 Sekunden [2], werde die Sonne, wenn sie im Kopfe des Steinbockes stehe, in der Mittagslinie in der Peripherie des Horizontes gesehen (d. h. unter dem Polarkreise komme die Sonne am 22. Dezember im Süden gerade bis zum Rande des Horizontes), und in anderen Gegenden (in der Nähe des Polarkreises) werde sie, je nach der geographischen Lage des Ortes und der Deklination der Sonne, in verschiedenen Längengraden bisweilen am Horizonte gesehen [3]. — Da Krakau ziemlich genau unter dem 50. Brei-

[1]) in den von mir verglichenen Handschriften als cap. 72 gezählt.

[2]) Diese Ansetzung des Polarkreises auf 66° 9′ erklärt sich aus der Angabe der Ekliptik durch Hipparch, welcher sie zu Alexandrien mittels des Astrolabs auf 23° 51′ bestimmte. Die Angabe Hipparch's wurde von Ptolemaeus, Magna compositio I 12, dem astronomischen Gewährsmann des Mittelalters, herübergenommen. Vgl. Houzeau, Vade-mecum p. 189. — In Wirklichkeit betrug die Schiefe der Ekliptik, welche sich jetzt auf 23° 27′ beläuft, zur Zeit des Hipparch 23° 42′, zu der des Ptolemaeus 23° 40′, zu der Witelo's 23° 32′.

[3]) Quoniam enim (über die Konstruktion vgl. S. 144 Anm. 2) non est

tengrade liegt, so haben — wie es scheint, durch eine Notiz des Broscius[1]) verleitet — Sołtykowicz[2]), Chodyniecki[3]) und — freilich nicht so bestimmt — auch Szokalski[4]) geglaubt, der Mann, der sein Vaterland Polen grade um den 50. Breitegrad herum verlege, müsse in Krakau geboren sein[5]). — Aber eine solche ungefähre Angabe, die offenbar nur eine runde Zahl nennt, beweist überhaupt nichts, nicht einmal, daß der Verfasser dabei grade an Krakau als Mittelpunkt Polens denkt, noch weniger, daß er darum nun auch in Krakau geboren sein müsse. Schon Wituski[6]) hat darum eine solche Ausnützung jener Stelle mit Entschiedenheit zurückgewiesen; ja er meint, die Unbestimmtheit der Angabe lege es eher nahe, jene Breitenbestimmung unter einem etwas entfernteren Grade, etwa unter dem von Breslau, gemacht zu denken.

Von höchster Bedeutung dagegen ist eine andere, schon von Sołtykowicz angezogene, von ihm freilich unrichtig benutzte Erwähnung. Der Verfasser der „Perspectiua" behandelt IV 28[7]) eine Sinnestäuschung, die dadurch entsteht, daß man in der Nacht oder im zweifelhaften Lichte der Dämmerung den Abstand, den ein zwischen uns und einem Walde oder einer Wand befindlicher Mensch von diesem Walde oder dieser Wand hat, nicht bemerkt, so daß man infolgedessen den Menschen in gleicher

possibile solis uel lune, quorum solummodo corporum, ut in 68 (im Druck bei Risner 70. th.) huius diximus, radii iridem faciunt, centra in orizonte existere nisi in oriente uel occidente in nostra terra, scilicet polonie, habitabili, quae est circa latitudinem 50 graduum, quamuis in regionibus maxime latitudinis sole existente in capite capricorni, ut in hiis que sunt 66 graduum et 9 minutorum sol in meridiano existens circulo uideatur in periferia orizontis, et in aliis regionibus diuersificata latitudine regionis et declinatione solis in diuersis circulis altitudinis quandoque sol uideatur in orizonte.

[1]) Broscius in der Vorrede zu Willichius, De salinis Cracovianis (Histor. Polon. ed. Mizlerus de Kolof I, 799): Vitellio . . . qui nominatim suam Poloniae terram uocat, sub altitudine poli 50 graduum.

[2]) O stanie etc. S. 101. [3]) Dykcyonarz III 326.

[4]) Stanowisko naukowe Ciołka S. 383.

[5]) Auch Bentkowski, Historya literatury Polskiey II 296 meint, Vitellio's Vater habe sich in Krakau angesiedelt. Ebenso lassen Wiszniewski, Historya literatury I, 450 und Żebrawski, Biografija S. 3, unsern Autor „wahrscheinlich in Krakau" geboren sein.

[6]) O życiu etc. S. 11. 12. [7]) S. oben S. 162.

Entfernung und unter demselben Gesichtswinkel zu sehen glaubt, wie den Wald oder die Wand, und darum seine Größe ganz bedeutend überschätzt. „Etwas derartiges" — ich setze die Stelle zunächst so hin, wie sie bisher allgemein gelesen wurde, — „traf sich zu unweit der Stadt Breslau, bei dem Walde des Dorfes Boret; denn dort hat man in der Dämmerung Menschen gesehen, höher als jener Wald; und auch wurde bei dem Gehölz und Kastell von Polen ein Wolf gesehen von gleicher Höhe, wie der Wald selbst; aber das ereignet sich in der Dämmerung, wenn das Licht zweifelhaft ist; und jene Erscheinungen wurden von denen, die sie sahen, für Sinnestäuschungen gehalten [1]).

Zunächst sei hervorgehoben, daß es hier offenbar nicht um eine aus bloßem Hörensagen geschöpfte Notiz sich handelt. Darauf weist die kritische Schlußbemerkung hin, in welcher ausdrücklich hervorgehoben wird, daß die Augenzeugen jene Erscheinungen als Sinnestäuschungen erkannt hatten. Zudem handelt es sich bei jenem Bericht nicht um wichtige historische Ereignisse, von denen die Kunde weithin dringen konnte, sondern um ganz gewöhnliche Erscheinungen, für die nach den Umständen des Ortes genau bezeichnete einmalige Vorkommnisse anzuführen unter den damaligen Umständen nur dann möglich war, wenn sie in dem eigenen Lebenskreise des Berichterstatters sich abgespielt hatten, gleichgiltig ob Witelo selbst dabei war oder die Sache aus dem Munde von Augenzeugen vernahm [2]). Jene Stelle giebt uns also einen sicheren Beleg dafür, welche Ortschaften dem Verfasser der „Perspektive" bekannt waren.

Solcher Ortbestimmungen befinden sich in der Stelle zwei. Allerdings ist die zweite in der Form, in welcher der Text bis-

[1]) In Risner's Druck heißt die Stelle: Et huius simile accidit iuxta ciuitatem Vratislauiae apud nemus villae Boret; uisi sunt enim homines ibi in crepusculis altiores nemore illo alto; et uisus est lupus iuxta lignum et castrum Poloniae aequalis altitudinis ipsi nemori; sed hoc accidit in horis crepuscularibus, cum lux est dubia; et aestimata sunt illa uisa fuisse phantasmata a uidentibus.

[2]) Über den Umstand, daß Witelo hier nur von solchen spricht, welche die Sache gesehen, während er bei den Beobachtungen aus der Gegend von Padua und Viterbo (X 42. 67. 69) sich selbst als Augenzeugen bezeichnet, s. unten S. 218 f.

her vorlag (iuxta lignum et castrum Poloniae) völlig unverständlich. Wir lassen sie daher vorläufig auf sich beruhen. Aber die erste führt uns unzweifelhaft nach Schlesien und zwar in die Umgegend von Schlesiens Hauptstadt Breslau. Freilich giebt es dort kein Dorf *Boret,* wie denn *Boret* überhaupt auf deutschem, wie auf slavischem Sprachgebiete unmöglich ist. Aber schon Sołtykowicz [1]) hat gesehen, daß dafür *Borec* (so die lateinische Schreibart; polnisch *Borek*) zu lesen ist, eine auf slavischem Sprachgebiet sehr häufig vorkommende Ortsbezeichnung [2]), die „Wäldchen" bedeutet (von bór, Wald, Fichtenwald, besonders mit dem Nebenbegriff des Finstern, Düstern). Nur hätte Sołtykowicz [3]), dem darin Wiszniewski [4]) und Gley [5]) gefolgt sind, dieses Borek nicht in die Umgebung von Krakau verlegen sollen [6]); denn Witelo sagt ausdrücklich „bei der Stadt Breslau" (*iuxta ciuitatem Wratizlauiensem* [7]) *apud nemus uille Borec*). Wituski, der das hervorhebt [8]), weist zugleich [9]) die wunderliche Idee von Wiszniewski zurück, welcher in weiterer Ausschmückung dieses Irrtums den Witelo auf dem Hügel des Krakus optische Beobachtungen machen läßt, die jenen in den Ruf eines Zauberers gebracht hätten. Hat doch Wiszniewski hierin sogar den Ursprung der durch Mickiewicz' humoristische Ballade „Pani Twardowska" bekannten Legende vom „polnischen Faust" Twardowki sehen wollen. — In der That lesen auch mehrere Handschriften *Borec* [10]). Verwechslung von *c* und *t* ist vom XIV. Jahrhundert ab etwas ganz Gewöhnliches. Ganz ähnlich steht in sämtlichen Drucken von Witelo's Perspektive

[1]) O stanie etc. S. 101. — Auch die Ausgaben von 1535 und 1551 haben *Boret*.

[2]) Damroth, Die älteren Ortsnamen Schlesiens S. 161. — [3]) a. a. O.

[4]) Historya literatury. I, 450.

[5]) Biogr. univers. T. 49 p. 288.

[6]) Irrig ist es auch, wenn Sołtykowicz (S. 101), Chodyniecki III, 327, Wiszniewski I, 450 und Gley von einer öfteren Erwähnung des Dörfchens Borek reden. Dasselbe kommt nur an unserer Stelle vor.

[7]) so — nicht *Vratizlauiensem*, wie oben S. 162, 17 steht, ist mit Amplonian. Fol. 374 fol. 96 v. zu lesen.

[8]) O życie etc. S. 11. — Ebenso Szokalski a. a. O. S. 383.

[9]) a. a. O. S. 16.

[10]) Siehe die kritischen Anmerkungen zu p. 162, 17. Im Erfurter Codex Amplon. Fol. 374 steht *apud nemus villebroc*, wo wenigstens das *c* trotz der Verderbnis erhalten ist.

als Name des Adressaten des Widmungsbriefes *Guilielmus de Morbeta* statt Morbeca [1]).

Jenes *Borek* aber können wir in der That in der Nähe von Breslau nachweisen. Wie wir aus dem Breslauer Landbuch [2]) ersehen, welches uns den Besitzstand um die Mitte des 14. Jahrhunderts repräsentiert, hieß das seit 1898 in Breslau eingemeindete, von der mittelalterlichen Stadt etwa 3 Kilometer südlich entfernte Kleinburg [3]) damals *Bork* (auch *Borgk* geschrieben). Nun lassen sich zwar einige Zweifel erheben, ob der Ort ursprünglich so hieß, oder ob er von einer Familie von Bork, die dort ein Gut besaß, den Namen erhalten habe [4]); aber wahrscheinlich ist es doch nicht, daß die Familie erst von einem anderen Orte *Borek* den Namen angenommen und diesen dann an einen zweiten Ort weitergegeben habe. In der That muß sich in alter Zeit im Süden von Breslau ein Gürtel von Waldparzellen von Ost nach West bis an die in die Oder mündende Ohlau hingezogen haben, der auch über die Stelle des jetzigen Kleinburg lief. Wenigstens finden wir westlich und östlich von Kleinburg mehrere Ortschaften, in deren Namen das polnische Wort *gaj* = Hain steckt, als Zeichen für die Beschaffenheit der Gegend, in der diese Siedlungen entstanden [5]). Wir werden daher

[1]) In der Ausgabe Venedig 1540 von Wilhelm's Übersetzung der aristotelischen Bücher de caelo ist sogar ein *Guillermus Morbetus* daraus geworden; vgl. Heiberg in: Comment. in Arist. Graeca. VII. Berlin 1894. p. XII. Broscius, Apologia pro Arist. et Eucl. S. 108 plagt sich mit der Frage, ob dieser „Morbetus" identisch sei mit dem Adressaten von Witelo's Schreiben.

[2]) Übersicht über die Arbeiten und Veränderungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur im Jahre 1842. Breslau 1843. (Darin S. 60 ff.: Breslauer Landbuch, hrsg. von Stenzel). S. 108. — Über die Bedeutung dieses Landbuches vgl. Grünhagen, Gesch. Schlesiens, I, 193.

[3]) *Kleinburg* und im Gegensatz dazu *Großburg* (s. unten) haben mit einer „Burg" nichts zu thun; der zweite Teil des Wortes ist das polnische *borek*.

[4]) Vgl. Baeumker, Ein Naturforscher u. s. w. S. 379. Die Angaben dieses Aufsatzes sind hier mehrfach ergänzt, während für die nähere Begründung von Anderem, dort schon ausführlicher behandelten auf denselben verwiesen wird.

[5]) Im Westen von Kleinburg Gabitz (= Gajowice, 1193 *Gay*, 1205 *Gaiviz*, 1207 und 1223 *Gayovice*, 1345 *Gaivicz*, noch jetzt im Munde der dort seit Alters angesessenen Krautgärtner *Gaiwitz* oder *Gaibitz*), im Osten das jetzige Herdain (dieser Name von dem Besitzer Herdan), das 1304 *Gain* heißt, und im Anschluß daran Dürrgoy (1374 *Gay*). Vgl. Damroth, Ortsnamen S. 167 und Baeumker a. a. O. S. 379 f.

wohl auch die älteren Erwähnungen eines Dorfes *Borch* (1193)[1]) oder *Borki* (1223)[2]) auf Kleinburg beziehen dürfen[3]).

Allein selbst wenn das nicht der Fall wäre, kämen wir nicht in Verlegenheit. Bei Strehlen, nicht allzuweit südlich von Breslau, so daß die Bezeichnung „iuxta ciuitatem Wratizlauiensem" noch immerhin zuträfe, finden wir das Dörfchen *Borec* — jetzt Großburg —, in dem 1232 Juli 15 Lorenz, Bischof von Lebus, eine Urkunde ausstellt[4]), und das auch 1280 und 1309 als *Borek* erwähnt wird[5]).

So wird es uns schon jetzt wahrscheinlich, daß Witelo Schlesier war. Aber wie kann er dann sagen: *in nostra terra, scilicet Polonie?*

Wer daran Anstoß nimmt, kennt den alten Sinn des Wortes *Polonia* nicht. Noch lange nachdem mit der 1163 erfolgten Wiedereinsetzung der Söhne des vertriebenen Władisław II., Bolesław des Langen und Mesko, der Grund zur Loslösung Schlesiens von Polen gelegt, auch noch lange nach dem Beginne einer ausgedehnten deutschen Besiedelung unter Herzog Heinrich I., dem Gemahl der hl. Hedwig, blieb der Name *Polonia* für Schlesien ganz geläufig. Noch im 14. Jahrhundert findet sich für die Bezeichnung eine Reihe von Belegen[6]), ja

[1]) Grünhagen, Regesten 59.

[2]) Ebendort 258.

[3]) Wie seit Stenzel allgemein üblich; vgl z. B. Knie, Alphabetisch-statistisch-topographische Übersicht der Dörfer . . . der Provinz Schlesien. 2. Aufl. Breslau 1845. S. 287.

[4]) Grünhagen, Regesten 1626.

[5]) Ebendort 3086.

[6]) Die zwischen 1382 und 1398 geschriebene Chronik der schlesischen Fürsten (Scriptores rer. Siles. I, 38 ff. Monumenta Poloniae III, 423 ff.) führt sich mit den Worten ein: Incipit cronica principum Polonie cum eorum gestis, und dann, nach der Vorrede: Cronica Polonorum incipit feliciter. In der Vorrede erzählt der Verfasser, daß er ad laudem omnipotentis dei . . . simul et beate Hedwigis, olim ducisse Polonie, geschrieben habe ueterum principum Polonorum gesta plus notabilia. Ebenso in Urkunden. So verspricht in einer Görlitzer Huldigungsurkunde von 1322 August 16 (Grünhagen, Regesten 4231; Knothe in Zeitschr. f. Gesch. u. Alterth. Schlesiens, VIII, 1867, S. 469) Herzog Heinrich I. von Jauer, seine Brüder Herzog Bernhard von Schweidnitz und Herzog Bolko II. von Münsterberg (vgl. H. Grotefend, Stammtafeln der schlesischen Fürsten bis zum Jahre 1740. 2. Aufl. Breslau 1889. Tafel IV Nr. 2. 3. 6) durch Auflassung von Teilen

selbst im 16. begegnet sie uns gelegentlich [1]).

seines Landes „zu Polen" zu kompensieren. („Ich wiel minen Brudern also viel geben mines Landes czu Polen kegen diseme Lande, daz en wol genvgen sol"). In der Schenkungsurkunde des Johann genannt Wustehube von 1325 Mai 3 (Reg. 4422) können die fines terre Polonie bis gegen die mete Glacensis prouincie nur Schlesien meinen.

Andere Belege ergeben mehrere von Herrn Geh. Archivrat Grünhagen in freundlichster Weise für mich zusammengestellte bisher unedierte Urkunden des hiesigen Staatsarchivs. 1330 Januar 13 (Original Breslau, Staats-Archiv, Vincenz 198) giebt Conradus dei patiencia abbas monasterii sci. Vincencii prope Wratislauiam in Polonia (eine Ordensprovinz kann damit nicht gemeint sein, da die Prämonstratenser solche nicht hatten; höchstens könnte die Zugehörigkeit der dioecesis Wrat. zur prouincia Gneznensis, der polnischen Kirchenprovinz, in Frage kommen) seinem Konvente volles Verfügungsrecht über die Pitanzen, welche demselben von den Gläubigen geschenkt seien. Die gleiche Bezeichnung in der Urkunde ähnlichen Inhalts, welche Nicolaus dei patiencia abbas monasterii sci. Vincencii prope Wratislauiam in Polonia 1347 August 14 ausstellt (Original ebendort, Vincenz 288), sowie in einem Privileg, die geistliche Tracht betreffend, das der Abt von Prémontré 1348 Oktober 11 erteilt (Johannes permissione diuina Premonstratensis abbas venerabili in Christo . . . abbati monasterii sci. Vincencii Wratislauiensis diocesis in Polonia suoque conuentui ibidem salutem . . . Original ebendort, Vincenz 294).

Aus den Urkunden des Breslauer Stadtarchivs teilt mir dessen Vorstand, Herr Prof. Dr. Markgraf, gütigst folgendes mit: „Im Breslauer Stadtarchiv (Hs. A 3) befindet sich eine Urkundensammlung, die man als Sammlung aller Rechts- und Besitztitel der Krone Böhmen bezeichnen kann. Die Handschrift stammt erst aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, ist aber sicher Abschrift eines Originals aus der Zeit Karl's IV. In dieser Sammlung spielen auch die Lehnsurkunden der schlesischen Fürstentümer, die Karl IV. im Jahre 1348 und noch einmal als Kaiser 1355 der Krone Böhmen einverleibt hatte, eine Rolle. Wiederholt werden dabei diese Fürstentümer in den Überschriften der Urkunden, die sicherlich von dem böhmischen Landesarchivar auf dem Karlsstein bei Prag herrühren, als *ducatus Polonie* zusammengefaßt. So trägt z. B. die in Lehns- und Besitzurkunden Schlesiens Band I (Publikationen aus preußischen Staatsarchiven Band VII) n. 5 abgedruckte Inkorporationsurkunde von 1355 die Überschrift: Incorporacio domini Caroli quarti Romanorum Imperatoris super ducatibus Polonie et Marchia Budissensi et Gorliczensi, quod perpetuo regno Boemie sint indiuisibiliter counita (no. 30 in Hs. A 30). Ferner wird die Verzichtsurkunde des polnischen Königs auf die schlesischen Fürstentümer (Lehnsurkunden I n. 4) mit der Überschrift eingeführt: Recognicio et renunctiacio Kazimiri regis Polonie quod nullum ius habeat nec sibi competat perpetuo in ducatibus Polonie qui hic exprimuntur (no. 65). Und die Lehnsurkunden I, n. 1 stehende Verzichtsurkunde der Bevollmächtigten des Königs von Polen hat die Überschrift: Vasalli id est procuratores nomine (wohl zu ergänzen regio) recognoscunt regem Polonie nihil iuris habere in ducatibus Polonie (no. 250). (In den Urkunden selbst wird der Ausdruck ducatus Polonie nicht gebraucht.) Ferner weise ich darauf hin, daß auf der Lehnsurkunden I, S. 139—141 abgedruckten Urkunde von 1336 eine ungefähr gleichzeitige Hand in der königlichen Kanzlei vermerkt hat: Ponatur ad homagia Polonorum."

[1]) Nach G. Mazzatinti, Inventari dei Manoscritti delle biblioteche

Aber wir haben eine noch weit bessere Quelle, um zu entscheiden, was Witelo unter „Polen“ versteht, nämlich Witelo selber. Überraschend kommt uns diese Aufklärung durch die zweite geographische Bestimmung in der oben angeführten Stelle IV 28, die in den Ausgaben gerade in dem entscheidenden Punkte bis zur Unkenntlichkeit entstellt war und daher bis jetzt nicht in der richtigen Weise gewürdigt werden konnte. Statt der unverständlichen Worte *iuxta lignum et castrum Poloniae*[1]) bieten nämlich die Handschriften: *iuxta lignitz, castrum Polonie*[2]). So werden wir abermals nach Schlesien geführt, nach der in der Geschichte der deutschen Kolonisation Schlesiens so bedeutungsvoll hervortretenden Gegend von Liegnitz[3]); und wenn diese Stadt dort „ein Kastell von Polen“ genannt wird, so belehrt uns Witelo selbst darüber, daß er unter dem Namen *Polonia* Schlesien mitumfaßt.

In Schlesien also werden wir die Heimat unseres Autors zu suchen haben, und zwar in dem um Breslau und Liegnitz gelegenen Teile, in welchem die deutsche Einwanderung mit der altansässigen polnischen Bevölkerung sich schon früh am intensivsten berührte.

So fällt zugleich ein helles Licht auf den *filius Thuringorum et Polonorum*. Nicht nach Galizien führt uns derselbe, wie Broscius[4]) wollte, sondern nach Schlesien. Nicht allzuweit von Liegnitz, in dem an der Oder gelegenen Orte Leubus, wo schon vordem polnische Benediktiner ansässig gewesen waren, hatten[5]) am 16. August 1163 Cistercienser aus dem

d'Italia. Vol. III. Forli 1893. p. 194 enthält die Handschrift Udine, Biblioteca communale, n. 62 (XVI. Jahrh.) eine Relazione della visita alla chiesa vescovile e diocesi di Wratislawia in Polonia nel 1577.

[1]) So schon die Ausgaben von 1535 und 1551.

[2]) Die nachträglich von mir verglichene Erfurter Handschrift hat *lignix*.

[3]) W. Schulte, Die Anfänge der deutschen Kolonisation in Schlesien, S. 72 will die Bildung der Kastellanei Liegnitz, wie der gleichfalls im Nordwesten gelegenen Kastellaneien Gröditzberg (Grodes) und Bunzlau (Bolezlauez) auf Bolesław den Langen (1163—1201) zurückführen.

[4]) S. oben S. 205 Anm. 1.

[5]) So die Tradition des Cistercienserordens; vgl. Janauschek, Origines Cisterciensium. T. I. Wien 1877. S. 42 f. Daß der angebliche Stiftungsbrief Bolesław's des Langen von 1175 (Grünhagen, Regesten 46) unecht und die cisterciensische Tradition unanfechtbar sei, beweist W. Schulte a. a. O. S. 68 ff.

Kloster Pforte in Thüringen ihren Einzug gehalten, und ihnen war bald nach 1180 der volle Konvent und mit ihm der erste Abt Florentius gefolgt. Was man über die Bedeutung dieser Cistercienser von Leubus für die deutsche Kolonisation Schlesien's und speciell auch des Liegnitzer Landes schon im XII. Jahrhundert seit Stenzel [1]) allgemein annahm, hat zwar W. Schulte in einer bahnbrechenden Arbeit über die Anfänge der deutschen Kolonisation in Schlesien [2]) als unerweisbar und unrichtig dargethan. Ebensowenig hat Herzog Bolesław der Lange (1163—1201), trotz seiner Freundschaft mit den Stauffern, neue Wege eingeschlagen; „Die wenigen positiven Nachrichten, die wir über seine Regierung besitzen, weisen vielmehr darauf hin, daß er die Friedenszeit zu einer inneren polnischen Kolonisation und zur Weiterbildung der alten polnischen Kastellaneiverfassung benutzte“ [3]). Aber auch Schulte will nicht bestreiten, daß möglicherweise schon mit jenen Cisterciensermönchen aus Pforte auch einzelne deutsche Konversen und vielleicht auch Handwerker und Ackerbauer aus Thüringen nach Schlesien kamen und namentlich auf den von dem Kloster entfernteren Gütern (im Gegensatz zu den von den Brüdern selbst bestellten Vorwerken, *grangiae*) zur intensiveren Bearbeitung des Bodens verwendet wurden. Den Anfang einer eigentlichen Kolonisation bringt dann in einzelnen Strichen — und zwar gerade auch in den Gegenden, die uns hier beschäftigen — die Regierung Herzog Heinrich's I. (1202—1238), des Gemahls der hl. Hedwig, und die Wirksamkeit des Bischofs Lorenz (1207—1232), bis nach dem Mongoleneinfall (1241) eine solche Kolonisation systematisch von Herzog, Bischof, Klöstern und großen Grundherren in weitestem

[1]) Stenzel in der Einleitung zu G. A. Tzschoppe und G. A. Stenzel, Urkundensammlung zur Geschichte des Ursprungs der Städte und der Einführung und Verbreitung deutscher Kolonisten und Rechte in Schlesien und der Oberlausitz. Hamburg 1832. S. 117—120. Stenzel, Geschichte Schlesiens. I. Breslau 1851. S. 209. — Ritter, Geschichte der Diözese Breslau. Breslau 1843. S. 83 ff. Heyne, Dokumentirte Geschichte des Bisthums Breslau. Breslau 1860. I, 185. Grünhagen, Geschichte Schlesiens I, 36. 39 f. 41.

[2]) A. a. O. S. 36 ff. Vgl. auch die neueste Abhandlung von Wilh. Schulte: Beiträge zur Geschichte der ältesten deutschen Besiedlung in Schlesien. I. Löwenberg, in: Zeitschr. f. Gesch. u. Alterth. Schlesiens. XXXIV. 1900. S. 289 ff.

[3]) W. Schulte a. a. O. S. 72. — [4]) A. a. O. S. 42. 50.

Umfange betrieben wird und Schlesien völlig umgestaltet. Gewiß ist dabei unter Herzog Heinrich I. der Zuzug der Bevölkerung in erster Linie aus den Gegenden Deutschlands erfolgt, mit denen durch die vom Kloster Pforte aus geschehene Neugründung in Leubus bereits Beziehungen hergestellt waren, also aus Thüringen. Eine solche mitteldeutsche Einwanderung ist auch aus sprachlichen Gründen durch Weinhold [1]) erwiesen.

Nunmehr werden wir auch zu der oben [2]) bereits berührten, von den Historikern erhobenen Frage, ob Witelo's Vater zu den Einwanderern aus Thüringen gehörte [3]), oder ob seine Familie bereits längere Zeit in Polen ansässig gewesen sei, bestimmte Stellung nehmen können. Da eine Einwanderung vereinzelter thüringischer Kolonisten schon in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts nicht völlig ausgeschlossen ist, so wäre es nicht gerade undenkbar, daß etwa bereits der Großvater Witelo's nach Schlesien gekommen sei. Alles, was über den Gang der deutschen Kolonisation in Schlesien durch W. Schulte festgestellt ist, macht es aber unendlich wahrscheinlicher, daß sein Vater dem Strome der Einwanderer angehörte, der im XIII. Jahrh. aus Thüringen nach Schlesien kam und hier mit den Eingesessenen in Verbindung trat. Jedenfalls ist die Annahme von Szokalski [4]), die Familie Witelo's sei bereits mehrere Generationen in Polen ansässig gewesen, entschieden zurückzuweisen [5]).

Gehört also Witelo väterlicherseits der thüringischen Einwanderung in Schlesien an, so gewinnen auch die Beziehungen

[1]) K. Weinhold, Die Verbreitung und die Herkunft der Deutschen in Schlesien (Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde, im Auftrage der Centralkommission für wissenschaftliche Landeskunde von Deutschland hrsg. von R. Lehmann u. A. Kirchhoff, Bd. II. Stuttgart 1888. S. 157—244) S. 213—229. — [2]) S. S. 204 f.

[3]) Auf die Flüchtigkeit von Poggendorff, der (Handwörterbuch II, 1212) Witelo selbst zu einem Thüringer von Geburt macht, braucht hier wohl nicht eingegangen zu werden. Wie hätte er dort eine polnische Mutter haben können?

[4]) S. oben S. 205 Anm. 3.

[5]) Auf die Frage, in welcher Sprache Witelo aufgewachsen sei, brauche ich wohl nicht näher einzugehen. Vermutlich wird er gewesen sein, was man in Oberschlesien einen „Utraquisten" nennt, d. h. ein Mann, der beide Sprachen beherrscht. — Ebenso darf ich absehen von der sinnigen, aber einseitigen Art, in der Windakiewicz a. a. O. S. 62 die Beobachtungsgabe Witelo's ableitet von der Geistesrichtung des ackerbautreibenden polnischen Volkes.

auf Deutschland in seinen Schriften, deren wir oben gedachten [1]), und denen keine auf östlich von Schlesien gelegene Länder bezügliche gegenüberstehen, eine neue Beleuchtung. Sie zeigen für seine Gedankenwelt denselben Zusammenhang, den seine Abstammung bedingte.

Aber nicht in Deutschland selbst hat Witelo seine höhere wissenschaftliche Bildung geschöpft. Dazu bot sich ihm in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts dort keine Gelegenheit. Universitäten hatten Deutschland und Polen damals ja noch nicht — in Köln, wo Albert der Große den hl. Thomas unterwies, bestand nur eine Ordensschule der Dominikaner —; vielmehr wanderte in jener Zeit, wer eine höhere Bildung suchte, entweder über den Rhein nach Paris oder einer der andern damals schon berühmten französischen Schulen, wie Montpellier und Orléans, oder man zog über die Alpen, wo Bologna und Padua vor allem reich an Scholaren aus deutschen Landen waren.

Den letzteren Weg hat offenbar auch Witelo eingeschlagen. Mit derselben Genauigkeit der Ortsangaben, mit der er uns von Beobachtungen in seiner Heimat Schlesien erzählt, berichtet er uns von anderen Beobachtungen, die er selbst in Italien gemacht hat. Wiederum handelt es sich um Zusätze zu Alhazen's Werk, und zwar um solche, die das Gebiet betreffen, in dem Witelo sich als ziemlich selbständiger Forscher [2]) bewährt, die Erscheinungen der Lichtbrechung in den natürlichen Medien. Diese Beobachtungen sind aber sämtlich bei zwei Städten gemacht, bei Padua und bei Viterbo.

Dem Alhazen [3]) entnimmt Witelo den Satz, daß ein unter Wasser getauchter Körper vergrößert erscheine. Er wiederholt die Beweise Alhazen's, fügt dann aber hinzu, daß vielleicht in sehr klarem und nicht tiefem Wasser diese Vergrößerung der Form des Gegenstandes nicht so deutlich aufgefaßt werde, „wie wir solches Wasser, durchsichtig wie Luft, an einer unterirdischen Stelle in der Höhlung eines Berges, der zwischen den Städten

[1]) S. S. 208.

[2]) Vgl. was er X 67 (citiert S. 218 Anm. 1) über sein Studium des Regenbogens sagt.

[3]) Opt. VII 48 (p. 276 f.).

Padua und Vicenza liegt, an einem Orte, der Cubalus genannt wird, gesehen haben" [1]).

Witelo bemerkt dann weiter, daß jene scheinbare Vergrößerung sich besonders in dickerem Wasser zeige, z. B. in warmem, schwefelhaltigem. Beim Hinblick auf solches und bei der Beobachtung der wunderbaren Veränderung der Form der darin befindlichen Gegenstände sei er zuerst von Interesse für diese Untersuchung erfüllt [2]). — Wo diese Schwefelquellen sich befanden, sagt uns Witelo nicht. Aber sollte es Zufall sein, daß in der nächsten Nähe von Padua, etwa 10 Kilometer von dort entfernt, beim Örtchen Bagni am Ostabhange der vulkanischen Euganeischen Berge, sich schwefelhaltige Thermen und Schlammbäder finden, die schon den Römern als Fons Aponi (jetzt Abano) oder Aquae Patauinae bekannt waren [3])? Wie gut paßt das auf die „aquae grossiores, sulphureae, calidae"!

Wiederum bei Padua hat Witelo einmal bei Sonnenuntergang vier farbige Höfe um die Sonne gesehen [4]).

Nach Mittelitalien aber, nach Viterbo, führt uns, was Witelo über den Ursprung seiner Studien über den Regenbogen erzählt. „Es fanden auch wir," berichtet er, „an einem Sommer-

[1]) Perspect. X 42 (p. 440): Sed forte si aqua fuerit clara ualde et pauca — quales aquas in loco subterraneo in concauitate montis, qui est inter ciuitates Paduam et Vincentiam, qui locus dicitur Cubalus, nos uidimus lucidas quasi ut aërem — tunc forte non comprehendetur imago formae rei uisae sub aqua tali esse maior quam si in aëre uideretur, quia tunc non est differentia in quantitate istorum quoad sensum, quoniam densitas aquae modicum addit super aëris densitatem; et ideo sensus tunc non distinguet quantitatis additionem. semper tamen secundum ueritatem imago fit maior ipsa re uisa.

[2]) a. a. O.: Patet ergo propositum. Magis tamen est hoc euidens in aquis grossioribus, ut sulphureis calidis, in quarum intuitu et mirabili transmutatione formarum primum nos amor huius studii allexit.

[3]) Vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. II, 173.

[4]) Perspect. X 70 (p. 464): Oportet etiam quod nubes aquea reuerberans lumem uicina sit circa solem, ubi radii solares fortes existunt, et talem iridem non unam, nec duas tantum, sed etiam quatuor simul uidimus Paduae sole iam ad uesperam declinante; et non erant irides in distantia 10 graduum a sole, et omnes circulorum completorum et in superficiebus diuersis; et erant quaedam quasi se extrinsecus contingentes.

tage gegen die Stunde des Sonnenunterganges oder kurz vorher in der Umgegend von Viterbo, in einer Schlucht bei Balneum, welche ‚die Klippen‘ genannt wird, das Wasser heftig sich herabstürzen, und als wir hinabstiegen, um zu sehen, was dabei sich zeigen möchte, wenn die Sonne ihm gegenüberstände, da erblickten wir einen Regenbogen, der andauerte, solange die Sonne in der dafür notwendigen Stellung sich befand; und wir bemerkten viele von den Eigentümlichkeiten des Regenbogens. Weil nun das, was früher über den Regenbogen gesagt war, uns nicht in allwege genügend zu sein schien — mit Ausnahme dessen, was Aristoteles kurz zusammengedrängt geschrieben hatte —, so wurde das für uns der Anstoß zu dem Gedanken, daß wir auf die gegenwärtige Aufgabe unsern Fleiß verwendeten“ [1]). Offenbar haben wir die hier geschilderte Lokalität in dem etwa 30 Kilometer nördlich von Viterbo gelegenen Bagnorea, dem alten Balneum Regis, zu suchen, das sich nicht allzuweit vom Bolsener See auf einem Massiv von vulkanischen Trümmern erhebt, umgeben von malerischen Schluchten, welche teils durch Bruch, teils durch Erosion entstanden sind und auch jetzt noch die Aufmerksamkeit des Naturforschers erregen [2]).

Beachtenswert ist ein feiner und doch gewiß nicht zufälliger Unterschied im Ausdruck bei den Berichten über die

[1]) X 67 (p. 462): Inuenimus et nos diebus aestiuis circa horam uespertinam uel modicum ante circa Viterbium in quodam praecipitio apud Balneum, quod dicitur Scopuli, aquam uehementer praecipitari; descendentesque ad uidendum quid in ipsa (Risner ipso) posset accidere soli sibi opposito, uidimus iridem perpetuam sole circa aspectum illi debitum existente, et multas ex proprietatibus iridis notauimus. Unde, quia ea quae prius scripta de iride fuerant nobis non per omnia sufficere uidebantur, excepto eo quod inuolute scripserat Aristoteles, illud nobis principium cogitationis fuit, ut praesenti negotio studium applicaremus. — Die Ausgaben lesen hier *balneum* (und *scopuli*) als Appellativum. Aber in diesem Falle wäre es unmöglich, den Satz *quod dicitur scopuli* nicht auf *balneum* (statt auf *praecipitium*) zu beziehen, was ein Widersinn wäre. Ebenso ist statt des *in ipso* der Ausgaben (was nur auf *balneum* gehen könnte) *in ipsa* (scil. *aqua*) zu lesen, da die Sonne wohl dem herabstürzenden und zerstäubenden Wasser, nicht aber der zum Bade geeigneten Wasserfläche am Fuße des Abhanges so gegenüberstehen kann, daß ein Regenbogen entsteht. — Biegeleisen S. 386 verwirrt die Angaben Witelo's, wenn er denselben in der Umgegend von Padua den Regenbogen im Wasserfall beobachten läßt.

[2]) Vivien de Saint-Martin I, 307. Pauly-Wissowa II, 2835.

oben erwähnten Wahrnehmungen aus Schlesien und bei denen über diese bei Padua und Viterbo gemachten Beobachtungen. Dort hieß es: es wurde gesehen [1]), hier: wir haben gesehen [2]). Dort war die Rede von „denen, die es sahen" und ihre Wahrnehmung als Sinnestäuschung erkannten [3]), hier wird der Verfasser selbst durch den Anblick der Naturerscheinung zum Studium derselben angetrieben [4]). Der selbständige Beobachter ist Witelo erst in Italien, während er in Schlesien sich noch von andern belehren läßt. Das aber versteht sich auf das einfachste, wenn wir annehmen, daß Witelo seine höhere wissenschaftliche Ausbildung in Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie nicht schon in Schlesien gewonnen — wozu ihm ja damals dort überhaupt schwerlich die Möglichkeit geboten war —, sondern daß er eben, um diese zu suchen, über die Alpen nach Italien gewandert ist. Hier fand er in Padua eine berühmte Universität [5]). Wie die Universität später ein Sitz mathematisch-naturwissenschaftlicher Bestrebungen war — Nikolaus von Kues und Copernikus haben hier studiert [6]), Galilei ist hier zeitweilig thätig gewesen — so traten auch schon im XIII. Jahrh. neben den Rechtsstudien die Artes liberales hervor [7]). An der Universität Padua wird daher auch Witelo geweilt haben. Ob als Schüler oder als Lehrer? Zunächst gewiß als

[1]) IV 28: uisi sunt . . . homines; uisus est lupus.

[2]) X 42: quales aquas . . . nos uidimus; X 69 sed etiam quatuor simul uidimus; X 67: inuenimus et nos.

[3]) IV 28: et aestimata sunt illa uisa fuisse phantasmata a uidentibus.

[4]) X 42 . . . in quarum intuitu . . . nos amor huius studii allexit. Vgl. auch den Schluß von X 67 (s. S. 218 Anm. 1).

[5]) Entstanden 1222 durch Auswanderung aus Bologna und bald zu hoher Blüte gelangt. Neben den Rechten blühten die Artes liberales. Unter Ezzelin geriet die Universität in Verfall, so daß Albertus Magnus, De natura locorum III 2. T. V p. 286 ed. Jammy wie von einem Vergangenen schrieb: Patauium, quae nunc Padua uocatur, in qua multo tempore uiguit studium litterarum. Im J. 1260 findet die Erneuerung des Studiums statt, das bald zu den blühendsten gehört. H. Denifle, Geschichte der Universitäten des Mittelalters bis 1400 Bd. I. Berlin 1885, S. 277—289.

[6]) Daß schon Albertus Magnus in Padua an der Universität war, wie oft behauptet wird, ist sehr unwahrscheinlich; vgl. Denifle a. a. O. S. 280 f. Schon deshalb konnte Witelo nicht mit Albert in Padua zusammentreffen, wie Szokalski, Stanowisko etc. p. 406 annimmt.

[7]) Denifle, S. 281. 285.

das erstere; denn sonst würden ohne Frage Spuren in Witelo's Werk ebenso auf einen solchen früheren Studienaufenthalt hinweisen, wie wir aus Schlesien und Padua derartige Angaben finden. Die Hochschule in Padua aber, welche unter Ezzelin fast geruht hatte, kommt erst mit der Reorganisation im Jahre 1260 wieder zur Blüte. Um 1260 oder nicht lange darnach wird daher auch Witelo in Padua seine wissenschaftlichen Studien begonnen haben.

Diese Zeitansetzung stimmt auf das beste zu dem, was wir oben [1]) aus dem Widmungsbriefe der Perspektive an Wilhelm von Moerbeke für die Lebenszeit Witelo's erschlossen haben. Sie widerrät uns zugleich, sein Geburtsjahr wesentlich vor 1230 anzunehmen.

Wenn die „Perspektive" auch, wie der ihr vorausgeschickte Prolog beweist [2]), erst in Viterbo [3]), und zwar nach Witelo's Aussage auf Veranlassung Wilhelm's von Moerbeke, entstanden ist, ja, wenn auch zu dem, was neu und orginell in derselben ist, zum Teil erst in Viterbo gemachte Beobachtungen den Anstoß gaben [4]), so reichen die umfangreichen Studien mathematischer und physikalischer Werke, die der kompilatorischen Hauptmasse des Buches zugrunde liegen, fraglos schon in frühere Zeit, in den Studienaufenthalt zu Padua, zurück. Solcher Stoff läßt sich nicht auf Befehl in kurzer Frist bewältigen. Daß überhaupt erst Wilhelm den Verfasser auf jene ihm „noch nicht bekannten Materien" hingeführt habe, ist wohl eine kleine freundschaftliche Übertreibung. Berichtet doch Witelo schon aus seinem Paduaner Aufenthalt über hierher gehörige Beobachtungen [5]); und daß er von Viterbo zum Studium nach

[1]) S. 201 f.

[2]) p. 128, 34 ff.: meque putans uacare otio, sub amoris nexu quo tibi coniungor uoluisti constringere, ut hoc laboris tibi placiti onus subirem hisque materiis mihi nondum cognitis animum applicarem.

[3]) Wenn Wüstenfeld S. 112, Szokalski S. 396, Poudra S. 33 und anscheinend auch Gley S. 288 und Wituski S. 16. 18 die Entstehung der Perspektive nach Rom verlegen, so sind sie dazu wohl durch das Mißverständnis des Ausdrucks *Curia Romana* verleitet. Das Richtige hat Windakiewicz a. a. O. S. 60.

[4]) S. oben S. 216. 217 f.

[5]) S. oben S. 217.

Padua, dann wieder zurück nach Viterbo gezogen sei, werden wir kaum annehmen wollen.

In Viterbo aber, dem zweiten unserm Autor wohlbekannten Orte, weilte in den Jahren 1266—1271 und wieder 1276—1278 die römische Kurie [1]). Hier hält sich als Pönitentiar des römischen Stuhles Wilhelm von Moerbeke auf [2]), dem die Perspektive gewidmet ist. Dieser Aufenthalt Witelo's am Sitze der Kurie und seine Freundschaft [3]) mit dem Pönitentiar des apostolischen Stuhles legt uns zugleich den Gedanken nahe, daß vermutlich Witelo selbst zur Kurie in irgend einer Beziehung gestanden hat. Jedenfalls aber wird er dem geistlichen Stande angehört haben.

Aber auch das Werk, dessen Abfassung Witelo, wie er im Widmungsbrief an Wilhelm von Moerbeke mitteilt, unterbrach, um die „Perspektive" zu schreiben, und das dann unvollendet liegen blieb, die Schrift *De ordine entium,* welche schon Rubcziński in der hier zum ersten Male veröffentlichten Schrift *De intelligentiis* wiederfand, gewinnt jetzt für uns neue Beziehungen. Wilhelm von Moerbeke, der berühmte Übersetzer des Aristoteles, ist ja zugleich Übersetzer mehrerer neuplatonischer Schriften von Proklus und Simplicius [4]). Und aus diesem Geiste des Neuplatonismus heraus ist jener Traktat Witelo's entstanden [5]).

Nicht freilich als ob jene Schrift — wie von der Perspektive Witelo dies berichtet — auf Veranlassung Wilhelm's oder aufgrund seiner Anregung verfaßt wäre. Wie in meiner Ausgabe derselben gezeigt ist [6]), benutzt und citiert sie den Aristoteles nicht in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, sondern in der älteren arabisch-lateinischen. Ebenso stützt sie

[1]) S. oben S. 201 Anm. 5. [2]) S. oben S. 201.

[3]) sub amoris nexu quo tibi coniungor, p. 128, 34. Daß Gley S. 288 aus der Widmung, „fratri Guilelmo de Morbeta" entnimmt, Wilhelm von Moerbeke sei der Bruder Witelo's gewesen, ist ein wunderliches Versehen.

[4]) S. S. 201 f. — Die Schriften des Proklus *De malorum subsistentia, de fato* und *de prouidentia* hat Wilhelm erst als Erzbischof von Korinth übersetzt. S. Echard, Script. Ord. Praed. I 390.

[5]) Schon Windakiewicz a. a. O. S. 60 und Rubczyński a. a. O. S. 381 f. heben dieses Zusammentreffen hervor.

[6]) S. 2 Anm. 2; S. 4 A. 2; S. 7 A. 1; S. 12 A. 1; S. 27 A. 1; S. 34 A. 2; S. 48 A. 3; S. 50 A. 1; S. 58 A. 1; S. 59 A. 5

sich auf den *Liber de causis* [1]), nicht auf dessen Quelle, die 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzte [2]) *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus. Vielleicht das letztere — denn der *Liber de causis* bleibt im Mittelalter maßgebend, nicht seine Quelle, die Schrift des Proklus [3]) —, aber wohl kaum das erstere wäre möglich, wenn Witelo bei Abfassung jener Schrift bereits mit Wilhelm befreundet und mit seiner Aristotelesübersetzung [4]) vertraut gewesen wäre. Aber wie jene innigen Beziehungen zwischen Witelo und Wilhelm sich bilden konnten, das erklärt uns diese Übereinstimmung der Gedankenwelt beim Denker und beim Übersetzer aufs beste. So schließt sich uns Vereinzeltes zum Kreise zusammen.

Nicht gar lange nach der Überreichung der „Perspektive" an Wilhelm von Moerbeke dürfte Witelo gestorben sein. Wenigstens hat er die Schrift *De intelligentiis,* die er abbrach, um die „Perspektive" zu schreiben, nicht vollendet. [5])

Unberücksichtigt blieb im Vorhergehenden eine einzelnstehende Nachricht, die weder hinsichtlich ihrer Quelle eine Kontrolle zuläßt, noch in sich die wünschenswerte Deutlichkeit hat. Die Berner Handschrift von Witelo's „Perspektive" aus dem XV. Jahrh. hat fol. 318 v die Subskription: *Explicit perspectiua mgri Witelonis de Viconia continet autem propositiones 807.*

Schon Sinner [6]) vermutete deshalb, daß Witelo wahrscheinlich Mönch in der Prämonstratenser-Abtei Vicoigne im Hennegau [7]) gewesen sei, und Rose [8]), Curtze [9]), Cantor [10]) sind ihm darin gefolgt.

[1]) S. die Zusammenstellung S. 72. — [2]) S. oben S. 201.

[3]) Auch der hl. Thomas von Aquin, der die *„Elementatio theologica"* des Proklus kennt, kommentiert und citiert doch den *Liber de causis.*

[4]) Die Anfertigung von Wilhelm's Übersetzung der Politik setzt von Hertling, Rhein. Mus. f. Philologie. N. F. XXXIX, 457 um 1260.

[5]) Poggendorff's Angabe (Biogr.-lit. Handwörterbuch II, 1212), Witelo sei wahrscheinlich in der ersten Hälfte des XIV. Jahrh. gestorben, ist ohne Grund.

[6]) J. R. Sinner, Catalogus Codicum MSS. Bibliothecae Bernensis. Bernae 1772. p. 14: Religiosum quendam ex Abbatia Ordinis Praemonstratensis, quae in Hannonia est, *Viconia* nomine, autorem huius libri fuisse credimis. Vgl. ferner Hagen, Catalogus codicum Bernensium. Bernae 1857. p. 87.

[7]) Noch jetzt befinden sich die Reste dieser 1125 gegründeten, freilich im XVII. Jahrh. neugebauten Abtei bei dem nach ihr benannten Städtchen Vicoigne (Département du Nord, Arrondissement Valenciennes). Vivien de Saint-Martin VII, 143. — [8]) Anecdota II, 293.

[9]) Sur l'orthographe p. 58. Replik S. 433. — [10]) Gesch. d. Math. [2] II, 98.

Indes weist in der „Perspektive“ keine Spur nach jenen Gegenden hin, was bei einem so eifrigen Beobachter gewiß der Fall gewesen wäre, hätte derselbe damals schon so lange sich dort aufgehalten, daß er einfach *Witelo von Viconia* genannt werden konnte. Wir würden daher, die Richtigkeit jener Notiz vorausgesetzt, als wahrscheinlich annehmen müssen, daß unser Autor erst von Viterbo sich nach Vicoigne begeben, und dort auch wohl gestorben sei. Da indes die Berner Handschrift mit der Bezeichnung unsers Autors als *Witelo de Viconia* ganz allein steht, und da das Manuskript zudem erst verhältnismäßig jungen Ursprungs ist, so kann ich mich des Verdachtes nicht erwehren, ob nicht jenes *de Viconia* irrtümlich aus *de Polonia* entstanden sei. Jedenfalls möchte ich für die Lebensgeschichte Witelo's nicht unbedingt auf die Angabe der Berner Handschrift vertrauen, und die Annahme nicht ausschließen, daß unser Autor in Italien gestorben sei [1]).

Als sichere oder doch wahrscheinliche Daten für das Leben Witelo's hat sich uns sonach folgendes ergeben:

Witelo — nicht Vitello (Vitellio) oder Ciołek — wurde geboren um 1230. Seine Heimat hatte er in den damals Polen genannten Landen, und zwar in Schlesien, genauer in dem von Liegnitz bis Breslau sich erstreckenden Teile von Schlesien, in welchem wir zur Zeit Herzog Heinrich's I. und der hl. Hedwig eine besonders von Thüringen ausgehende stärkere Einwanderung von Deutschen finden. Sein Vater gehörte den thüringischen Einwanderern an, seine Mutter war eine Polin. Aus seiner Heimat begab er sich, wohl über Süddeutschland, nach Italien, wo er an der seit 1260 wieder zu hoher Blüte gelangten Hochschule in Padua philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien oblag. Nicht lange nachher weilte er zu Viterbo, dem damaligen Sitze der römischen Kurie, wo er zum Pönitenziar des apostolischen Stuhles, Wilhelm von Moerbeke, in nahen Be-

[1]) So Wituski, O życiu etc. S. 18. Derselbe weist zugleich die ganz in der Luft schwebende Behauptung von Chodyniecki, Dykcyonarz uczonych Polaków III, 328 zurück, unser Autor sei 1273 nach Polen zurückgekehrt und habe das von ihm gesammelte Material in den Händen von Wilhelm von Moerbeke zurückgelassen.

ziehungen stand. Ein bereits früher begonnenes in neuplatonischer Richtung gehaltenes Werk über die „Stufen des Seienden“ unterbricht er, um die „Perspektive“ zu vollenden, für deren originelle Partieen ihm besonders Beobachtungen bei Padua und Viterbo den Anstoß gegeben hatten. Das Werk widmet er, vermutlich gegen 1270 oder nicht lange nachher, dem Wilhelm von Moerbeke. Wahrscheinlich stand er damals selbst zur Kurie in Beziehung; jedenfalls dürfte er dem geistlichen Stande angehört haben. Nicht sehr lange nachher scheint er gestorben zu sein, vielleicht im Prämonstratenserkloster Vicoigne bei Valenciennes.

III.

Von den Schriften Witelo's haben wir der „Perspektive“ schon öfter gedacht.

Dieselbe ist zuerst zu Nürnberg 1535 bei Joannes Petreius gedruckt, unter dem Titel: *Vitellionis mathematici doctissimi περὶ ὀπτικῆς, id est, de natura, ratione, et proiectione radiorum, uisus, luminum, colorum atque formarum, quam uulgo Perspectiuam uocant, libri X.* Herausgeber waren Georg Tanstetter und Petrus Apianus (Bienewitz). Die zugrunde liegende Handschrift befand sich im Besitze Tanstetter's [1]).

Nur ein Wiederabdruck dieser editio princeps, mit der sie, die ersten und die letzten Seiten abgerechnet, blatt- und zeilengetreu übereinstimmt, ist die Ausgabe Nürnberg 1551 bei gleichem Verleger [2]).

Eine mit großem Fleiße verbesserte Ausgabe bot Friedrich Risner in seiner zu Basel 1572 erschienenen Sammlung: *Opticae Thesaurus, Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem liber de Crepusculis et Nubium ascensionibus. Item Vitellionis Turingopoloni libri X. Omnes instaurati, figuris illu-*

[1]) Benutzt habe ich das Exemplar der Königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg. Ein Facsimile des Titelblatts giebt Biegeleisen, Illustrowane dzieje literatury Polkskiej I, zu S. 384. Für das genauere Bibliographische zu dieser und den folgenden Ausgaben vgl. Scheibel, Wituski und Żebrawski an den S. 190 Anm. 2 angegebenen Orten.

[2]) Exemplar in der Universitätsbibliothek zu Breslau.

strati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis. Risner hat den Text nach Handschriften, die von Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), dem bekannten Antiaristoteliker, gesammelt waren, berichtigt und auch sonst sich höchst verdient um die von ihm behandelten Autoren gemacht. Besonders dankenswert sind die von ihm bei den einzelnen Sätzen Witelo's hinzugefügten Verweisungen auf Alhazen, und umgekehrt bei Alhazen auf Witelo [1]).

Der Titel von Witelo's Schrift ist in den Handschriften *Perspectiua* [2]); die Ueberschriften „περὶ ὀπτικῆς" und „*Optica*" verdanken der Willkür von Apian [3]) und Risner ihren Ursprung.

Über die Abfassungszeit der Schrift (um 1270) und ihre Widmung an Wilhelm von Moerbeke wurde schon oben [4]) gehandelt. Auch über ihre Nachwirkungen und die Geschichte ihrer Beurteilung wurde bereits Einiges gesagt [5]). Ebenso ist bereits über die Handschriften derselben gesprochen [6]). Hinzugefügt sei, daß Jan Brożek (Broscius) von einer Handschrift mit Anmerkungen redet, die er auf einer Reise zu den Ländern des Pruth mitgebracht habe [7]).

Während die ältere Zeit dem Werke Witelo's durchweg hohen Wert beilegt, wurde dasselbe in den letzten Jahrhunderten auch stark getadelt. Namentlich seine Abhängigkeit von der optischen Schrift des Alhazen gab die Unterlage zu heftigen Angriffen. Da in der That Alhazen's Arbeit in weitgehendem Maße die Unterlage von Witelo's Perspektive bildet, so sei es mir gestattet, über jenen Autor und seine einschlägigen Werke,

1) Die von ihm zu Perspect. III 4 gegebene „verbesserte" Darstellung des Medianschnittes durch das Auge paßt freilich wenig zum Text. Die Figur in den beiden ersten Ausgaben giebt die handschriftliche Zeichnung getreuer wieder. — Auch der „Opticae thesaurus" befindet sich in der Breslauer Universitätsbibliothek.

2) Dies nach p. 129, 9 Neutrum Plural.

3) Der übrigens auf dem weitläufigen Titelblatt hinzufügt *quam uulgo Perspectiuam uocant.*

4) S. 201 f.

5) S. 185 f.

6) S. S. XXI f. und S. 191 ff.

7) Apologia pro Aristotele et Euclide p. 84: „Cum vero antiquas in Vitellionem notas . . . quas ex peregrinatione Prutenica retuleram . . . evolvissem."

insbesondere über seine optische Schrift, das Wichtigste zusammenzustellen. Es ist das um so nötiger, als sich in verschiedene neuere Darstellungen, z. B. in die des weitverbreiteten, trefflichen Werkes von Ueberweg-Heinze [1]), Irriges eingeschlichen hat.

Der arabische Mathematiker und Physiker, welchen das lateinische Mittelalter allgemein unter dem Namen Alhazen kennt, wird mit seinem volleren Namen in der Handschrift n. 605 der Bibliothek von St. Omer (XIV. Jahrh.) genannt. Dort heißt es [2]) in der Subskription seines optischen Werkes: *Explicit liber Hacen filii Hucayn filii Haycen de aspectibus* [3]). Mit diesem Namen [4])

الحسن بن الحسين بن الهيثم

[1]) Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Phil.[8] II, 232. — Über Alhazen ist von vielen mehr oder minder ausführlich nach verschiedenen Seiten hin gehandelt. Ich nenne (vgl. Litteraturverzeichnis) Baldi, Heilbronner (S. 449 - 550), Montucla 2. Ausg. I, 367 f. 375. 385), Priestley (S. 12—14), Kästner (II, 253 - 260), Scheibel (IX, 276—277), Bossut (Hist. gén. I, 214—217), Delambre (II, 411 ff.), Caussin (S. 20 ff.), Chasles (S. 498—500), Wilde (I, 69—77), Poggendorff (Handwörterbuch I, 31. III, 20), Wüstenfeld (Arab. Ärzte S. 76 f., Übers. S. 66. 113 f.), Sédillot (I, 378—400), Narducci H. Suter, Geschichte der mathematischen Wissenschaften von den ältesten Zeiten bis Ende des 16. Jahrhunderts. Zürich 1871. S. 129, Wiedemann, Houzeau (S. 93), Baarmann, Siebeck, Cantor (I, 743—746), Steinschneider (zuletzt Hebr. Übers. 509 f. 558 f.), Brockelmann (Gesch. d. arab. Litt. I, 469 f.).

[2]) Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements. 4°. T. III. Paris 1861. p. 265.

[3]) Weniger vollständig war der Verfassername angegeben in der bei J. Barrois, Bibliothéque protypographique, ou Librairies des fils du Roy Jean, Charles V, Jean de Berri, Philippe de Bourgogne et les siens (Paris 1830. p. 67) nach dem „Inventoire des Livres du Roy nostre Sire Charles V, estans en son chastel du Louvre, à Paris, en 1373" erwähnten Handschrift (n. 235): Perspectiva. Halacem filii Hucan. De aspectibus (à quatre fermoers, couvert de cuir rouge à empraintes). Anderswo noch kürzer, z. B. Krakau, Jagell. lat. 569: Liber Alacen de aspectibus (Anaritii in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii, ed. M. Curtze [Euclidis opera omnia, rec. Heiberg et Menge. Supplem.] Leipzig 1899. S. XI).

[4]) Man sieht in *Alhazen* (*Alhacen*, *Alacen*, *Halacen*) gewöhnlich (anders Baldi; s. Steinschneider, Bullet. Boncompagni V, 461) den letzten Teil des Namens, al Haiṯam (das ṯ, arabisch ث, wird wie ein hartes englisches *th* ausgesprochen). Die Subskription des Codex von St. Omer weist dagegen auf den ersten Teil, al Ḥasan, hin.

(al Ḥasan ben al Ḥosain ben al Haiṯam) begegnet er uns auch in dem Titel eines Werkes „*Über das Licht*“, auf das bereits Wiedemann hingewiesen [1]), und das Baarmann [2]) herausgegeben und übersetzt hat. Auch bei Ḥaǵǵī Ḫalfa [3]) heißt er Abu Ali al Ḥasan ibn al Ḥosain ibn al Haiṯam, während ihm Ibn Abī Uṣaibi'a [4]) den Namen Abu Alí Muḥammed ibn al Ḥasan ibn al Haiṯam giebt, der in den Handschriften der lateinischen Übersetzung der Schrift De crepusculis zu Ali Homadi [5]) entstellt ist. Averroes und Wilhelm von Auvergne citieren ihn als Avenatan [6]).

Die Thätigkeit des Alhazen, dessen Lebenszeit von Risner [7]) und den vielen, die diesem folgten, viel zu spät angesetzt ist, fällt in die Zeit, als mit dem Anfange des 10. Jahrhunderts die Übersetzerthätigkeit der Araber an den Werken der griechischen und indischen Litteratur ihr Ende erreicht hatte und nun (besonders von dem Arisches und Semitisches verbindenden Persien aus) die selbständige Durcharbeitung und der weitere Aufbau auf mathematischem, physischem, astronomischem, medicinischem und philosophischem Gebiete begann [8]). Geboren war er zu Basra im Jahre 965 n. Chr. Vom Khalifen Al-Hakim (996—1021) wurde er nach Ägypten eingeladen, um die von ihm für möglich erklärte Regulierung des Nils auszuführen, welche die für die ägyptische Landwirtschaft unentbehrlichen Überschwemmungen des Flusses von der wechselnden Wassermenge der verschiedenen Jahre unabhängig machen sollte. Aber Alhazen mußte bald einsehen, daß das, was in Mesopotamien vielleicht möglich war, sich in Ägypten nicht ausführen ließ. Er fiel, zumal er auch in einem Verwaltungsamt sich nicht praktisch verwendbar zeigte, in Ungnade und konnte sich schließlich nur retten, in-

1) Boncompagni, Bullettino, XIV. 1881. p. 221.

2) Siehe Litteraturverzeichnis. Vgl. übrigens Wiedemann, ZDMG XXXVIII (1884), 145 ff.

3) Gest. 1658. Sein Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum hrsg. von Gustav Fluegel, Leipzig 1835 ff. (s. Bd. III, 143. V, 150).

4) Vgl. Narducci S. 28—30. — Bei Jehuda ben Samuel ben Abbas (Steinschneider, Bull. Boncompagni XIV, 722) verkürzt in Abu Ali ben Heitham.

5) So in Cod. Jagell. 569; vgl. Curtze a. a. O. Anderes bei Wüstenfeld, Übers. S. 66. Steinschneider, Hebr. Übers. S. 559.

6) Steinschneider. Hebr Übers S. 559 a. a. O. — Bull. Boncompagni I, 33.

7) In der Vorrede meint er: Coniectura quaedam est anno Christi millesimo ac circiter centesimo ipsum vixisse. — 8) Baarmann, a. a. O. S. 195.

dem er sich wahnsinnig stellte. Nachdem er bis zum Tode Hakim's sich verborgen gehalten, lebte er dann noch siebzehn Jahre in Kairo bei der Moschee al-Azher, indem er durch Abschreiben von Büchern seinen Lebensunterhalt erwarb [1]).

Alhazen war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Ibn Abī Uṣaibi'a nennt über hundert Titel von mathematischen und astronomischen Abhandlungen [2]). Eine mathematische Schrift, die „*Data*", hat Sédillot [3]), eine astronomische Steinschneider [4]) bekannt gemacht [5]). Seine Abhandlung „*Über das Licht*" gab Baarmann arabisch und deutsch heraus [6]). Das arabische Original der in lateinischer Übersetzung von Risner veröffentlichten *optischen Schrift* haben Caussin [7]) und Eilhard Wiedemann [8]) in einer Handschrift zu Leyden nachgewiesen. Dieselbe enthält den Kommentar des Kamal ed-din Abul Ḥasan al Farisi zu einem großen optischen Werke von Abu Alī al Ḥasan ibn al Haiṯam al Baṣi, worin satz- oder kapitelweise die Worte des Textes angeführt und dann besprochen werden. Die kleine Schrift *De crepusculis et nubium ascensionibus* ist in der Übersetzung des Gerhard von Cremona zusammen mit einer verwandten Schrift des Pedro Nuñez (Petrus Nonius) 1541 zu Lissabon gedruckt [9]) und 1572

[1]) Caussin S. 23 f. Narducci S. 19—20. Wüstenfeld, Arab. Ärzte S. 76 f. Übers. S. 113 f. Brockelmann I, 469.

[2]) Vgl. Narducci S. 28—30. 41—45. Brockelmann I, 469 f. Beide weisen auch Handschriften der arabisch erhaltenen Werke nach.

[3]) Sédillot, Matériaux pour servir etc. I. p. 379 ff.

[4]) Bullett. Boncompagni XIV. 1881. p. 721 ff.

[5]) Über Alhazen als Mathematiker vgl. auch Chasles S. 498—500. Marie II 123—125. Cantor I, S. 743—746. — Über Alhazen's Thätigkeit am Euklid vgl. Caussin p. 21 n. 1; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 509 f.

[6]) S. Litteraturverzeichnis. Vgl. übrigens oben S. 226 Anm. 1 u. 2.

[7]) A. a. O. S. 22. — [8]) S. Litteraturverzeichnis

[9]) Petri Nonii Salaciensis (Pedro Nuñez, geb. 1492 zu Alcazar de Sol, gest. 1577 zu Coimbra; vgl. Cantor II, 388—390), de Crepusculis liber unus, nunc recens et natus et editus. Item Allacen Arabis uetustissimi, de causis Crepusculorum Liber unus, à Gerardo Cremonensi iam olim Latinitate donatus, nunc uero omnium primum in lucem editus Druckvermerk: Ludouicus Rodericus excudebat Olyssipone, Anno . M . D . XLII. mense Januario. Das von mir benutzte Exemplar auf der Königl. Bibliothek zu Göttingen. Am Schlusse sagt Gerhard (fehlt bei Risner): Hic est finis eius quod intendit in hac epistola. Quaedam enim sequuntur in Arabico, quae ego praetermisi, quia in illis nulla est utilitas;

von Risner in seinem „Opticae thesaurus“ [1]) (wobei er, wie bei der Optik, Thesen und begründende Zwischenbemerkungen zu der editio princeps hinzugefügt, auch sonst kleine Änderungen vorgenommen hat) sowie 1573 zu Coimbra und 1592 zu Basel in den Gesamtausgaben [2]) der Werke des Petrus Nonius wiederholt [3]).

Die Witelo's „Perspektive“ zugrunde liegende Schrift Alhazen's ist von einem Unbekannten, vermutlich gegen Ende des XII. Jahrhunderts, vielleicht auch erst im Anfang des XIII., ins Lateinische übertragen. Der Übersetzer wird in den Handschriften nicht angegeben, und ist auch, soweit bisher bekannt wurde, nicht anderweitig überliefert. Wüstenfeld [4]) will die Übersetzung unserm Witelo zuschreiben. Er beruft sich dafür auf eine Stelle in dem Widmungsbriefe von Witelo's Perspektive an Wilhelm von Moerbeke. Dort [5]) spricht Witelo von dem Widerwillen, den die Weitschweifigkeit der einschlägigen arabischen Werke, die dunkle Kürze der griechischen [6]) und die

non enim continentur in eis nisi quaedam in quibus laudat deum more Sarracenorum, et reprehendit quosdam qui quaerebant, quinam fructus esset in hoc quod ipse dixit in hac epistola; dicit enim illos esse redarguendos, qui non comprehendunt insensibilia per sensibilia; et quia in eis quae dicit nulla est utilitas, ideo ea praetermisi. — Diese Bemerkung ist auch für andere Übersetzungen Gerhard's nicht ohne Bedeutung.

[1]) Hinter Alhazen's Optik, S. 283—288.

[2]) Das Bibliographische bei Narducci S. 14 f. — Die Basler Gesamtausgabe des Petrus Nonius von 1566 (Ex. in der Univ.-Bibl. zu Breslau) enthält die Schrift des Alhazen noch nicht.

[3]) Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt. Berlin 1887. S. 630 führt aus Amplon. Q. 376 fol. 126-139 eine Schrift des Ptolemaeus *De uisibus* mit Kommentar des Alhazen an. Die von mir eingesehene Handschrift enthält weder den Namen des Ptolemaeus, noch den des Alhazen. Von der durch Govi in der Übersetzung des Admirals Eugenius herausgegebenen Optik des Ptolemaeus (s. unten S. 226 Anm. 5) ist das Werk völlig verschieden.

[4]) Übers. arab. Werke S. 112. — Schon Chodyniecki erwähnt, daß Einige den Witelo für den Übersetzer der Optik des Alhazen halten (Dykcyonarz III, 329).

[5]) S. oben S. 128, 28—129, 3.

[6]) Caussin dürfte Recht haben, wenn er dazu (a. a. O. S. 3) bemerkt: La critique que Vitellon fait ici des auteurs Arabes et Grecs désigne assez clairement Alhazen et Ptolémée; car on peut, à juste titre, reprocher au premier sa prolixité, et au second son obscurité.

Dürftigkeit der lateinischen dem vielbeschäftigten Pönitenziar des Apostolischen Stuhles eingeflößt habe. Derselbe hätte ihn darum ersucht, mit diesem bis dahin ihm, dem Witelo, noch nicht genügend bekannten Gegenstande sich eifrig zu beschäftigen, und deshalb habe er mit Unterbrechung der Arbeit an der Schrift „Über die Stufen des Seienden“ sich daran gemacht, nach besten Kräften das vorliegende Werk niederzuschreiben.

Aus dieser Bemerkung will Wüstenfeld [1]) schließen, daß Witelo „ein größeres Werk de ordine entium, womit er beschäftigt war, vorläufig bei Seite legte und im J. 1269 seinem Freunde und Gönner seine Übersetzung“ (der Optica des Alhazen) „überreichte, welche er dann in einer eigenen Bearbeitung Opticae libri decem mit Benutzung der Griechen in eine andere Form umgestaltete“. Was Witelo in jener Bemerkung sagt, meint Wüstenfeld, „wird man nicht für einen Betrug halten wollen, und deshalb kann wenigstens diese Übersetzung nicht von Gerardus Cremon. sein“. — Ich muß gestehen, daß mir gänzlich unerfindlich ist, wie Wüstenfeld aus jener Bemerkung Witelo's hat herauslesen können, daß dieser auch die Übersetzung von Alhazen's Werk für sich beanspruche. Wenn dort von der uerbositas Arabica die Rede ist, so brauchte doch weder Wilhelm von Moerbeke, noch Witelo jene Werke in der Ursprache gelesen zu haben; um so zu urteilen, genügte völlig eine lateinische Übersetzung, wie ja auch von der Optik und Katoptrik des Euklid sowie von der Optik des Ptolemaeus solche lateinische Übersetzungen schon seit der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts vorlagen [2]) und daher ohne Zweifel für das Urteil über die implicatio Graeca die Unterlage geboten haben. Alles, was Witelo dort als seine litterarische Thätigkeit verkündet, bezieht sich nur auf sein eigenes Werk, die „Perspectiua“, nicht auf eine von ihm ausgeführte oder beabsichtigte Übersetzung von Alhazen's Schrift „De aspectibus“.

Nichtsdestoweniger hat Wüstenfeld's Mißverständnis auch andere irre geleitet, z. B. Siebeck [3]). Bei Ueberweg-Heinze [4])

[1]) A. a. O.

[2]) Das Material darüber zusammengestellt bei Steinschneider, Hebr. Übers., S. 511 f.

[3]) Archiv für Gesch. der Phil. II, 414. — [4]) Bd. II, 8. Aufl. S. 238.

erscheint nicht nur Witelo als Verfasser der von Risner herausgegebenen Übersetzung von Witelo's Optik, sondern diese wird noch dazu irrtümlich mit der von Baarmann[1]) herausgegebenen und ins Deutsche übersetzten Schrift „Über das Licht" identificiert[2]).

Ob auch Szokalski in seinem im gleichen Jahre mit Wüstenfeld's Schrift erschienenen Aufsatze[3]) den Witelo zum Übersetzer von Alhazen's Schrift machen will, wenn er meint, daß Ciołek die arabische Sprache gekannt habe, wie Roger Bacon, der gleichfalls über Perspektive schrieb, oder ob er den Witelo für seine „Perspektive" unmittelbar aus Alhazen's Original schöpfen lassen will, möge dahingestellt bleiben. Jedenfalls haben wir für diese angebliche Kenntnis Witelo's vom Arabischen nicht den geringsten Beweis. Denn daß die „Perspectiua" Witelo's nicht nach dem arabischen Original Alhazen's, sondern nach der lateinischen Übersetzung desselben bearbeitet ist, zeigen die zahllosen wörtlichen Übereinstimmungen mit dieser lateinischen Übersetzung. Und wo hätte Witelo in Polen, Deutschland, Padua oder Viterbo eine solche Kenntnis des Arabischen sich erwerben sollen?

Eine andere Vermutung über den Verfasser jener Übersetzung hat Amable Jourdain[4]) aufgestellt. Er weist darauf hin, daß als Übersetzer von Alhazen's kleiner Abhandlung *De crepusculis* in den Handschriften Gerhard von Cremona[5]) genannt wird, der eifrige Vermittler der Schätze der arabischen und arabisch-griechischen Wissenschaft, den das Verlangen, den Almagest des Claudius Ptolemaeus kennen zu lernen, von seiner Heimat nach Toledo trieb, wo er nach einer überaus reichen Thätigkeit im Jahre 1187 starb[6]). Jourdain hält es darum für

[1]) Bei Ueberweg-Heinze steht unrichtig *Baumann*.

[2]) Arge Flüchtigkeit ist es, wenn Poggendorf, Handwörterbuch I, 31, Risner zum Übersetzer von Alhazen macht.

[3]) Ateneum Warszawski 1877. T. IV. str. 405.

[4]) Recherches critiques [2], p. 123.

[5]) Über ihn Boncompagni, Della vita etc. S. 387 ff. Leclerc, Méd. arabe II, 398–431. Wüstenfeld, S. 55–81. Bardenhewer, S. 135 ff. Steinschneider, Hebr. Übers. S. 292 u. öfter.

[6]) Das Verzeichnis seiner Schriften bei Boncompagni, Della vita etc. S. 387–391, Leclerc S. 403–406. Wüstenfeld, Übers. S. 57 ff.

wahrscheinlich, daß auch die lateinische Übertragung der Optik Alhazen's von Gerhard herrühre. Boncompagni [1], Leclerc [2], Bridges [3], Curtze [4] sind ihm darin mehr oder minder entschieden gefolgt, während Narducci [5] und Steinschneider [6] Jourdain's und Wüstenfeld's Ansichten einfach registrieren.

So ansprechend auch Jourdain's Vermutung ist, so kann ich doch ein Bedenken gegen dieselbe nicht unterdrücken. Darauf ist zwar vielleicht nicht sonderliches Gewicht zu legen, daß wohl für die Schrift *De crepusculis*, nicht aber für die *Optik* Gerhard als Übersetzer handschriftlich genannt ist. Denn gerade deshalb haben seine Freunde, wie sie selbst in den vorausgeschickten Bemerkungen angaben, nach seinem Tode, um Verdunkelungen zu verhüten, ein Verzeichnis seiner zahlreichen Übersetzungen angefertigt, weil er seinen Namen den von ihm angefertigten Übertragungen nicht beizufügen pflegte [7]. Aber schwerer wiegt es, daß wir in diesem Verzeichnis zwar die Schrift *De crepusculis* [8], auch eine Schrift Alkendi's *De aspectibus* [9], aber keine Spur von einer Übersetzung der optischen Schrift Alhazen's finden.

Über eine aufgrund der lateinischen Version im 14. Jahrhundert von unbekanntem Verfasser angefertigte italienische Übersetzung von Alhazen's Optik hat Narducci gehandelt [10].

Der bestbeglaubigte Titel von Alhazen's Schrift ist *De*

[1]) Della vita etc. S. 411.

[2]) Méd. arabe II 368 f.

[3]) The „Opus majus" of Roger Bacon, Oxford 1897. Bd. I S. LXXI; Bd. II S. 2 Anm.

[4]) In der Ausgabe des Anaritius p. XI Anm. 6.

[5]) Intorno ad una traduzione etc. p. 6.

[6]) Hebr. Übers. S. 558 Anm. 140.

[7]) „Ne igitur magister girardus cremonensis sub taciturnitatis tenebris lateat, ne fame gratiam quam meruit amittat, ne per presumptuosam rapinam libris ab ipso translatis titulis infigatur alienus, presertim cum nulli eorum nomen suum inscripsisset . . ." Wüstenfeld, Übers. S. 57.

[8]) Leclerc II, S. 404 Zeile 33.

[9]) Ebd. Zeile 16. Handschriften von Alkendi, De aspectibus bei Boncompagni, Della vita etc. p. 448 f. Leclerc II, 414. Wüstenfeld, Übers. S. 62.

[10]) S. Litteraturverzeichnis.

aspectibus [1]; entsprechend dem arabischen المناظر, almanazir [2]). Sonst wird sie als *Perspectiua* bezeichnet [3]).

Risner hat dieselbe 1572 zu Basel unter dem Titel *Optica* nach zwei im Besitze des bekannten Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) befindlichen Handschriften [4]) als ersten Teil seines *Opticae thesaurus* (zusammen mit Alhazen's Schrift *De crepusculis*), dessen zweiter Teil die Perspektive Witelo's bildet, veröffentlicht. Er hat hierbei die Schrift durch Einführung von kurzen Thesen, sowie von begründenden und erläuternden Zwischenbemerkungen [5]) lesbarer zu machen gesucht.

Alhazen's Optik ist eine für ihre Zeit hochbedeutende Arbeit, für deren Inhalt und nähere Würdigung hier freilich auf die einschlägigen Schriften von Montucla [6]), Priestley [7]), Kästner [8]), Bossut [9]), Delambre [10]), Wilde [11]), Narducci [12]), Cantor [13]) u. s. w. verwiesen werden muß. Freilich ist sie in sehr vielem von ihren griechischen Vorgängern abhängig [14]), bietet aber daneben recht

[1]) So in den schon oben S. 226 erwähnten Handschriften von St.-Omer und Krakau. Ebenso Oxford, Corp. Chr. 150.

[2]) Über den Titel *De aspectibus* vgl. Caussin S. 21 f. Narducci S. 25–27. Poudra S. 1–2.

[3]) *Perspectiua* bietet der Erfurter Codex (Amplon. Fol. 392) auf dem Vorsatzblatt; ferner (nach Wüstenfeld, Übers. S. 112) eine Handschrift zu Cambridge, drei zu London, eine in Paris.

[4]) S. Risner's Vorrede.

[5]) Risner fügt besonders auch Verweise auf Sätze des Euklid, Ptolemaeus u. s. w. (in Klammern) hinzu. Das gleiche Verfahren hat er auch bei seiner Ausgabe von *De crepusculis* beobachtet. Man muß sich hüten, diese Citate dem Alhazen selbst zuzuschreiben.

[6]) Hist. des mathém. 2. éd. I, 385.

[7]) Gesch. der Optik I, 12–14.

[8]) Gesch. d. Math. II, 254–259.

[9]) Hist. gén. I, 214–217.

[10]) Hist. de l'astr. anc. II, 411 ff.

[11]) Gesch. d. Optik I, 70–77.

[12]) Intorno ad una traduzione etc. p. 34–39.

[13]) Gesch. d. Math. I, S. 743–746.

[14]) Alhazen nennt dieselben nicht (man lasse sich nicht durch die in Klammern stehenden Zusätze Risner's irreführen! S. Anm. 5). Aber er sagt doch selbst VI 6 (p. 197 Risner): Huius autem rei explanationem nec scriptam legimus, nec aliquem qui dixisset aut intellexisset audiuimus, und VII 37 (p. 270): Hoc autem, quod quicquid comprehenditur a uisu, comprehenditur refracte, a nullo antiquorum dictum est, und läßt dadurch

viel des Eigenen. Namentlich auch die für die Geschichte der Psychologie wichtigen Untersuchungen über die Bedeutung der Association und der unwillkürlichen Erfahrungsurteile sind vor ihm wenigstens bis jetzt noch nicht nachgewiesen. Siebeck [1]) hat von denselben eine sorgfältige Darstellung gegeben. In der Aneignung durch Witelo werden sie uns (im letzten Abschnitt) noch beschäftigen.

Wie stark Witelo von Alhazen's Optik abhängig ist, zeigt schon ein flüchtiger Blick in Risner's Ausgabe oder auch auf die vorstehend abgedruckten Kapitel der Perspektive, wo den einzelnen Sätzen die Verweise auf die arabische Vorlage beigegeben sind. Eine große Zahl von Kapiteln schließt sich selbst im Ausdruck nahezu wörtlich an den Araber an. Freilich strebt auch hier Witelo darnach, bald durch Auslassungen, bald durch Einfügungen den Gang der Erörterung straffer zu gestalten. Nur selten wird er bei dem Streben nach Kürze dunkel; meist ist seine Auseinandersetzung durchsichtiger, als die behaglich sich ergießende seiner Vorlage.

Aber Alhazen ist keineswegs die einzige Quelle unseres Autors. Daneben hat er griechische Autoren (von denen manche zugleich Alhazen's Vorlage waren) in weitem Umfange benutzt, wie Euklid, Apollonius von Perge, Ptolemaeus u. s. w. Angeführt bei seinen Sätzen und Beweisen hat er dieselben freilich nicht [2]); nur im allgemeinen weist er in dem Widmungsbrief an Wilhelm von Moerbeke auf arabische, griechische und latei-

aus seinen eigenen Worten erkennen, wie sorgfältig er die Alten studiert hat. Auch Cantor (I, 744) hebt hervor, daß Alhazen weniger selbständig gegenüber den Alten ist, als er selbst angiebt. — Wenn Wiedemann S. 656 von der *Optica* Alhazen's rühmt: „Wurden doch durch sie die alten Euklidischen Anschauungen widerlegt, nach denen die Lichtstrahlen, von dem Auge ausgehend, die Gegenstände gleichsam betrachten sollten", so hatten freilich schon Ptolemaeus und Damianus sich ähnlich ausgesprochen (Wilde, Gesch. d. Optik I, 61).

[1]) Siehe Litteraturverzeichnis.

[2]) Unrichtig ist es, wenn Cantor, Gesch. d. Math. II 98 sagt: „Er beruft sich außer auf Ibn Alhaitam auf lauter griechische Mathematiker: Euklid, Ptolemaeus, Apollonius, Theodosius, Menelaus, Theon, Pappus, Proklus.

nische Quellen hin [1]) und nennt ebendort insbesondere den Euklid und den Apollonius von Perge [2]). Bereits Risner aber hat mit vielem Fleiß zu einer großen Zahl von Sätzen griechische Vorlagen vermerkt und in der Vorrede ein Verzeichnis benutzter Autoren (neben Alhazen: Euklid, Ptolemaeus, Apollonius, Theodosius, Menelaus, Theon, Pappus, Proklus) zusammengestellt, das die Späteren [3]) zumeist einfach wiederholt haben. Freilich ist von Risner's Einzelnachweisen manches unrichtig oder doch unsicher. Die Berufungen auf den Kommentar des Proklus zu Euklid [4]) z. B. sind mir sehr zweifelhaft; und wenn es zu I 87 heißt: „E Nicolao Cabasila", so ist dem gegenüberzuhalten, daß der dort gemeinte byzantinische Mathematiker Nikolaus Kabasilas erst der 2. Hälfte des XIV. Jahrhunderts angehört [5]), also lange nach Witelo lebte.

Auch hat Witelo auf mathematischem wie auf naturwissenschaftlichem Gebiete manchen selbständigen Satz aufgestellt und jedenfalls durchweg eine eigene Anordnung durchgeführt.

So ist das erste Buch, welches bei Alhazen überhaupt fehlt, „eine ganz nette Geometrie" [6]) geworden. Die atmosphärischen Lichtbrechungserscheinungen, insbesondere der Regenbogen in seinen verschiedenen Modifikationen, die Höfe um Sonne und Mond u. dgl., werden unabhängig von Alhazen, doch mit einigem

[1]) S. oben p. 128, 29 f.

[2]) S. oben p. 129, 30 f. 34 f.

[3]) Poudra, Hist. de la perspective p. 34. Cantor, Gesch. d. Math. S. 98 f. (s. oben S. 234 Anm. 2). — Wituski, O życiu S. 40 stellt aufgrund von Risner's Nachweisungen zu den einzelnen Sätzen einiges Speziellere zusammen. — Wenn Cantor S. 99 meint: „Es möchte sich lohnen, eine Untersuchung darüber anzustellen, ob Witelo seinem arabischen Vorgänger auch in diesen Namensnennungen einfach folgt, oder ob er selbst jene Schriftsteller gelesen", so beruht diese Frage auf irrigen Voraussetzungen. Jene auf Risner zurückgehende Liste stützt sich nicht auf Namensnennung von Seiten Witelo's, sondern auf Risner's eigene Quellenanalyse. Diese aber betrifft solche Sätze, die dem Alhazen überhaupt nicht entnommen sind.

[4]) Griechisch hrsg. von G. Friedlein, Leipzig 1873.

[5]) Cantor I, 474. — Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur, 2. Aufl. München 1897. S. 623.

[6]) M. Curtze bei Cantor II, 98.

Anschluß an Aristoteles' „Meteore" erklärt [1]). Gerade hier boten, wie bereits hervorgehoben wurde [2]), eigene Beobachtungen dem Autor anregende Ausgangspunkte der Forschung. Ebenso fehlt bei Alhazen die Ausrechnung der Brechungswinkel für Luft und Wasser, Luft und Glas, Wasser und Glas, die bei Witelo X 8 (p. 412) in einer Tabelle nach beiden Richtungen des Durchgangs des Lichtstrahls für die Einfallswinkel von 10 zu 10 Grad zusammengestellt sind [3]). Freilich hatte, worauf schon Delambre aufmerksam gemacht hat [4]), Witelo für diese Tabelle wenigstens zum Teil einen Vorgänger in der Optik des Ptolemaeus. Seitdem Govi 1885 die lateinische Übersetzung dieser Schrift durch den Admiral von Sicilien, Eugenius, herausgab [5]), kann jeder sehen, daß von den zwölf Abteilungen der Tabelle Witelo's drei genau ebenso bei Ptolemaeus [6]) stehen. Wir werden also auch in diesem Punkte die Selbständigkeit Witelo's nicht so hoch anschlagen dürfen, als es wohl geschehen ist. Und wo Witelo originell ist, ist er nicht immer glücklich, wie z. B. bei der Erklärung, die er X 55 (p. 449) von dem Funkeln der Fixsterne giebt. In einem wichtigen Punkte bringt er sogar einen entschiedenen Rückschritt hinter Alhazen. Dieser hatte — frei-

[1]) Vgl. Witelo, *Persp.* X 67 (p. 462): Vnde quia ea quae prius scripta de iride fuerant, nobis non per omnia sufficere uidebantur, excepto eo quod inuolute scripserat Aristoteles, etc. — Auch anderswo sucht er im Anschluß an Aristoteles (an den Satz, daß die Natur nichts Zweckloses thue) physikalische Spekulationen unabhängig von Alhazen durchzuführen; s. unten S. 240. — [2]) S. 216. 218.

[3]) Über diese Tabelle vgl. Kästner II, 263. Delambre II, 425–431. Wilde I, 80—82.

[4]) A. a. O. I, Additions et corrections p. LI.

[5]) L'Ottica di Claudio Tolomeo, da Eugenio Ammiraglio di Sicilia, Scrittore del Secolo XII, ridotta in latino sovra la traduzione araba di un testo imperfetto, ora per la prima volta conforme a un codice della Biblioteca Ambrosiana per deliberazione della R. Accademia della scienze di Torino pubblicata da Gilberto Govi. Torino 1885. Vgl. über diese Übersetzung Caussin a. a. O. S. 1 ff., Steinschneider, Hebr. Übers. S. 512 Anm. 88., über Inhalt und Stellung der Schrift außer Caussin auch Delambre II, 411 ff., Wilde I, 53 f. Poudra S. 28–32.

[6]) a. a. O. S. 146. 148. 150. Eine einzelne Verschiedenheit in der 1. Tabelle ist ohne Belang, zumal es p. 145 in der Erläuterung heißt: octo partium ad prope. Eine Behandlung der Tabellen des Ptolemaeus bei Govi in der Einleitung zu seiner Ausgabe p. XXIII ff.

lich in mehr dialektischer, als exakt physikalischer Beweisführung — darzuthun gesucht, daß das Licht zu seiner Fortbewegung eine wenn auch noch so geringe Zeit gebrauche[1]. Witelo[2] kehrt zu der Ansicht des Aristoteles[3] zurück, nach der die Verbreitung des Lichtes instantan erfolgen soll.

So werden wir im ganzen Witelo's „Perspektive" mehr vom didaktischen Standpunkte aus, als von dem des Forschers zu würdigen haben. Zwar ist auch Alhazen durchaus nicht in allem originell, und wenn uns die ganze ihm vorliegende Litteratur zugänglich wäre, so würde vermutlich noch manches sich als Weiterführung der Tradition erweisen, was wir aus Mangel an Einsicht in die Quellen vorläufig als seine eigentümliche Leistung betrachten müssen[4]; aber Witelo gegenüber stellt er sich doch ohne Frage als der selbständige Forscher dar. Witelo dagegen ist der aneignende Geist, der Überliefertes zu sammeln, Fehlendes zu ergänzen, das Ganze klar und übersichtlich zu gestalten weiß und so ein Werk geschaffen hat, das für mehrere Jahrhunderte als Lehrbuch zu dienen trefflich geeignet war[5]. Bei der Beurteilung seiner Perspektive werden wir uns daher ebensosehr vor übertriebener Bewunderung, wie vor geringschätziger Verurteilung zu hüten haben. Gewiß geht Risner zu weit in seinem Lobe, wenn er meint[6]: „Wenn der Schriftsteller als Begründer einer Wissenschaft anzusehen ist, welcher dieser Wissenschaft Gestalt und Leben gegeben hat, so möge mit Fug und Recht Vitello als Begründer der Optik angesehen werden." Aber eine arge Übertreibung ist es auch, wenn Johann Baptist Porta aus Neapel, ein Physiker des 16. Jahrhunderts, ihn einen „Affen des Alhazen" nannte, der überall da auf Irrwege geriet, wo er sich von seinem Vorbilde entfernte, oder wenn ein anderer Naturforscher derselben Zeit, Franz Maurolycus, von einem

[1] Alhazen, II 21 (p. 37 f.).

[2] Witelo III 25 (s. oben S. 139).

[3] Vgl. Zeller, Philos. der Griechen [3] II, 2. S. 477, 2 und Archiv. f. Gesch. d. Philos. XIII (1900) S. 606 f. — Auch Damianus verfocht diese Ansicht: Wilde I, 62.

[4] S. oben S. 233 Anm. 10.

[5] S. oben S. 185 f.

[6] In der Vorrede zu seiner Ausgabe.

eben so dickleibigen als langweiligen und ungeheuerlichen Werke redete [1]); und selbst Montucla urteilt noch zu scharf, wenn er meint [2]), daß man unsern Autor eher unter die Zahl der Übersetzer einreihen müsse, als unter die der selbständigen Schriftsteller, weil sein Werk nichts vor dem des Alhazen vorab habe, als das Verdienst, weniger weitschweifig zu sein und in besserer Ordnung voranzugehen. Das Richtige trifft wohl Szokalski: „Wenn wir auf das ganze umfangreiche und seinen Gegenstand erschöpfende Werk unseres Autors hinblicken, und wenn wir es mit den Werken seiner Vorgänger vergleichen, wobei die Risnersche Ausgabe seiner Perspektive vortreffliche Hülfe leistet, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß Ciołek durchaus kein origineller Schriftsteller ist, sondern ein hervorragender und umfassender Kompilator, Theoretiker und Systematiker. Kein Wunder, daß sein Werk zu seiner Zeit viel gelesen wurde, da es in der That nicht geringe didaktische Vorzüge besitzt. Er nahm alles, was er nur irgendwie erhaschen konnte, stellte es zusammen, fügte es an einander, bearbeitete und durchdachte es mit großem Glück nach seiner eigenen Art; er strebte nach Erklärungen, und wo er diese selbst nicht erreichen konnte, da entnahm er von anderen, mit einem Worte, er ging genau so vor, wie wir es heute zu thun pflegen, wenn wir irgend ein wissenschaftliches Handbuch schreiben“ [3]).

Den Inhalt von Witelo's Perspektive ausführlicher zu skizzieren, dürfte sich erübrigen, da die oben abgedruckte Vorrede des Verfassers eine ausreichende Übersicht giebt [4]) und außerdem die Abhandlungen von Bystrzycki [5]), Wituski [6]) und Szokalski [7]) genauere Inhaltsanalysen bieten. Das Werk ver-

[1]) Das Nähere bei Wituski S. 20.

[2]) Hist. de mathematiques, nouv. éd. I. p. 508.

[3]) Ateneum 1877, IV. S. 564 f. Ähnlich Bossut, Hist. gén. I 243: Vitellion . . . a laissé un traité d'Optique en dix livres: cet ouvrage n'est dans le fond que celui d'Alhazen, mais plus développé, plus clair et plus méthodique.

[4]) S. oben S. 129, 26—131, 10.

[5]) Rozprawa o wroście nauk fizycznych w Polsce str. 185—192.

[6]) O życiu i t. d. str. 40—76.

[7]) Stanowisko naukowe Ciołka str. 559—563.

einigt Optik, Katoptrik und Dioptrik. Nach einer einleitenden Zusammenstellung der grundlegenden geometrischen Sätze (B. I) wird die physikalische Fortpflanzung des Lichtes besprochen (B. II). Um die Erfassung des Lichtes durch das Auge zu erklären, wird der Bau des Auges dargestellt und hierauf über das direkte Sehen (B. III), über die Eigentümlichkeiten des Sichtbaren und über Gesichtstäuschungen beim direkten Sehen (Bd. IV) gehandelt. Dann geht Witelo zum reflektierten Licht über, bespricht die Arten der Spiegel (1 Planspiegel, 3 konvexe und 3 konkave Spiegel) und erörtert insbesondere die Eigenschaften des Planspiegels (B. V). Es folgt die Behandlung der konvexen Spiegel (B. VI), speciell der cylinder- und kegelförmigen (B. VII), sowie der Hohlspiegel (B. VIII), insbesondere wieder der cylinder- und kegelförmigen (B. IX). Eine Darstellung der Erscheinungen der Lichtbrechung beim Übergang aus einem durchsichtigen Medium in das andere macht den Schluß (B. X).

Indem wir die Besprechung der von Witelo in der Widmung seiner „Perspektive“ an Wilhelm von Moerbeke erwähnten Schrift *De ordine entium*, welche wir mit Rubczyński in dem Traktat *De intelligentiis* glauben wiedererkennen zu müssen, auf die beiden folgenden Abschnitte verschieben, wollen wir hier noch die übrigen Schriften zusammenstellen, derer Witelo in der „Perspektive“ als von ihm verfaßt gedenkt, die aber verloren gegangen oder doch noch nicht wieder aufgefunden sind. Die Nachweise sind zum größten Teile schon von Risner [1]) gegeben, dem Wituski [2]), Szokalski [3]) und Rubczyński [4]) gefolgt sind, letzterer unter Hinzufügung einiger kritischer Bemerkungen.

1) *De elementatis conclusionibus.* Im Widmungsbrief an Wilhelm von Moerbeke heißt es bei der Inhaltsangabe über das erste eine geometrische Einleitung darbietende Buch (oben

[1]) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Perspektive S. 2–3.

[2]) O życiu etc. S. 15.

[3]) Stanowisko naukowe etc. S. 397.

[4]) Traktat o porządku istnień S. 402–404.

p. 129, 35): Plurima tamen eorum quae in hoc libro (d. h. dem ersten der Perspektive) praemittimus continentur in eo libro quem de elementatis conclusionibus nominamus, in quo uniuersaliter omnia conscripsimus, quae nobis uisa sunt et quae ad nos peruenerunt a uiris posterioribus Euclide, pro particularium necessitate scientiarum uniuersaliter conclusa. In derselben Schrift wird im ersten Buch — dasselbe fehlt bei Alhazen überhaupt [1]) — im 28. Kapitel (p. 12 f. Risner) ein Verfahren zur Dreiteilung speciell des rechten Winkels angegeben, indem die allgemeine Aufgabe der Dreiteilung eines Winkels mit den Worten zurückgewiesen wird: in uniuersaliori scientia, ut in ea quae de elementatis conclusionibus, uniuersaliorem dignam propositione existimantes [2]). Wie man aus der ersten Stelle sieht, bot das Werk im Anschluß an die nacheuklidischen Mathematiker eine die Elemente des Euklid· ergänzende Sammlung geometrischer Sätze, welche den besonderen Disciplinen zur Grundlage dienen sollte. Daß es dabei nicht um einen erst auszuführenden Plan sich handelte, wie man nach I 28 noch annehmen könnte, sondern daß das Werk wirklich von Witelo niedergeschrieben war, zeigt das „conscripsimus“ des Widmungsbriefes.

2) *Philosophia naturalis.* — In einer bei Alhazen fehlenden Proposition (V 18) sucht Witelo weniger mit Hülfe mathematischer Theorie, als aufgrund allgemeiner teleologischer Erwägungen darzuthun, daß der Lichtstrahl bei seinem Gange vom gesehenen Punkte zum Spiegel und von da zum Auge stets den kürzesten Weg einschlage. Die Natur, die nichts Zweckloses thue, wirke stets in kürzesten Linien. Etwas Natürliches aber sei die Vervielfältigung der Form im Spiegel, da sie, wie jede andere Ausbreitung einer Form, durch das Wirken der Natur erfolge

[1]) S. oben S. 235.

[2]) Die Stelle ist nicht ganz klar. Amplon. Fol. 374 hat conclusionem statt conclusionibus. Vielleicht ist, mit Verbindung beider Lesarten, zu schreiben: in uniuersaliori scientia, ut in ea quae de elementatis conclusionibus, conclusionem uniuersaliorem dignam propositione existimantes. Sonst müßte uniuersaliorem auf das voraufgehende diuisione bezogen werden, was keinen rechten Sinn giebt.

(quoniam fit opere naturae, sicut et omnis alia diffusio formarum), wie er das in einem Kapitel des fraglichen Werkes gezeigt habe (ut in philosophia naturali, capitulo de naturali actione, ostendimus). Jene Vervielfältigung der Form im Spiegel erfolge daher auf dem kürzesten Wege, ebenso wie die Reflexion des Strahls vom Spiegel zum Auge. — Rubczyński [1]) will dieses Citat auf die nunmehr von mir herausgegebene Schrift über die Intelligenzen beziehen, in welcher der XXXI. Satz (Nr. 1 u. 3) heißt [2]): Passiuae potentiae perfectio est in receptione, actiuae uero potentiae in sui ipsius multiplicatione... Sicut anima compositiones et intentiones nouas sibi format quae non sunt ei innatae nec speciem habent in ipsa: ita intelligentia ex rerum praesentia habitus sibi format. Ich kann dieser Deutung nicht beistimmen. Wenn auch — s. unten S. 253 f. — an beiden Stellen eine nnd dieselbe allgemeine Anschauung von einer auf Selbstvervielfältigung beruhenden Thätigkeit zugrunde liegt, die in der Schrift über die Intelligenzen übrigens sich mehrfach findet, so ist doch das Besondere zu sehr verschieden. In der „Perspektive" handelt es sich darum, die Thätigkeit der Natur zu bestimmen, in der Schrift über die Intelligenzen um den Unterschied aktiver und passiver Potenzen, der dort mit spezieller Beziehung auf die Erkenntnisweise der Intelligenzen entwickelt wird. Von einer „actio naturalis" im allgemeinen ist an jener Stelle der Schrift über die Intelligenzen überhaupt nicht die Rede. Für die von Rubczyński angezogene Stelle wäre die Bezeichnung „capitulum de naturali actione" daher mehr als seltsam. Daß aber bei dem Citat an eine eigene Schrift Witelo's, nicht etwa an ein Werk des Aristoteles — dem übrigens auch jene neuplatonische Anschauung von der multiplicatio formarum fremd ist —, gedacht werden soll, zeigt das „ostendimus".

Auch einer zweiten Stelle, an der von der *Philosophia naturalis* die Rede ist, streitet Rubczyński die Beweiskraft für die Existenz eines unter diesem Titel geschriebenen Werkes ab. X 48 (p. 471 Risner) sagt Witelo: „Quoniam enim nubium consistentia ex duobus fit uaporibus, sicco scilicet et humido,

[1]) Traktat o porządku istnień, S. 403.
[2]) S. oben S. 38.

ut declaratum est in philosophia naturali", und daraus soll in der naiven Weise damaliger Naturerklärungen abgeleitet werden, wie durch Aufsaugung des feuchten Dunstes und Verbrennung des trocknen die dunkelschwarzen Wolken sich bilden, aus denen dann Winde entstehen. Rubczyński meint, daß unter der philosophia naturalis die „Meteorologie" des Aristoteles zu verstehen sei, ohne daß er freilich die betreffende Stelle nachwiese.

Allein da, wo Aristoteles eigens von der Entstehung der Wolken handelt [1]), findet sich nichts Derartiges. Nur nebenbei wird Ähnliches einmal erwähnt, bei Besprechung der Entstehung des Salzgehaltes des Meeres. Dort heißt es, wenn die trockne und die feuchte Ausdünstung vermischt zu Gewölk und Wasser sich verdichteten, so führe das Wasser immer die salzende Kraft mit sich, so daß sie im Regen herabkommen könne [2]). — Da Witelo an der fraglichen Stelle sagt „ut declaratum est in philosophia naturali", nicht „ut declarauimus", so ist der Gedanke an ein Citat aus einer fremden Schrift nicht von vornherein auszuschließen. Aber andererseits erscheint es doch wenig glaublich, daß eine solche kurze, nebensächliche Bemerkung, wie die in den „Meteoren" des Aristoteles, mit der Formel „ut declaratum est", die doch wohl auf eine ausführlichere Erklärung hinweist, angezogen sein sollte. Mir scheint es darum weitaus wahrscheinlicher, daß auch hier eine eigene Schrift Witelo's, dieselbe wie V 18, gemeint ist.

3) *Scientia motuum caelestium.* — Vgl. X 53 (p. 447 R.): Quoniam linea *a m*, quae est semidiameter terrae, respectu tantae distantiae non est alicuius sensibilis quantitatis, ut alias declarauimus in scientia motuum caelestium.... Auch hier ist zu beachten, daß diese Worte wieder mitten in eine

[1]) Aristoteles, Meteor. I, 9, p. 346 b 33 ff.

[2]) Aristoteles, Meteor. II 3, p. 358 a 21: *μεμιγμένης δ' οὔσης, ὥσπερ εἴπομεν, τῆς τε ἀτμιδώδους ἀναθυμιάσεως καὶ τῆς ξηρᾶς, ὅταν συνιστῆται εἰς νέφη καὶ ὕδωρ, ἀναγκαῖον ἐμπεριλαμβάνεσθαί τι πλῆθος ἀεὶ ταύτης τῆς δυνάμεως, καὶ συγκαταφέρεσθαι πάλιν ἐν τοῖς ὑετοῖς, καὶ τοῦτ' ἀεὶ γίγνεσθαι κατά τινα τάξιν, ὡς ἐνδέχεται μετέχειν τὰ ἐνταῦθα τάξεως. ὅθεν μὲν οὖν ἡ γένεσις ἔνεστι τοῦ ἁλμυροῦ ἐν τῷ ὕδατι, εἴρηται.*

dem Alhazen entnommene Ausführung eingeschoben sind [1]). Die Bezugnahme auf eine eigene Arbeit Witelo's erscheint darum auch hier zweifellos.

Auf dieselbe Schrift dürfte III 56 (oben S. 140, 10) gehen: Cum ergo omnis motus sensibilis fiat in tempore sensibili, ideo quia, ut alibi declarauimus, tempus est proportionale motui: palam quia omnem intuitionem in tempore sensibili fieri est necesse. Auch in dieser, im übrigen dem Alhazen entnommenen Ausführung ist die genauere Formulierung des Satzes und die Verweisung dabei dem Witelo eigentümlich.

4) *Naturales animae passiones.* — Eine solche Schrift wird innerhalb einer im übrigen fast wörtlich aus Alhazen entnommenen Entlehnung in einem von Witelo eingeschobenen Citat erwähnt: Cum enim uisus comprehendit aliquam rem uisam, et fuerit certificata forma eius apud sentientem, tunc forma illius rei uisae remanet in anima et figuratur in imaginatione ipsius uidentis, ut in Naturalibus animae passionibus declaratum est (II 58, oben S. 141, 20—23).

Vielleicht bezieht sich auf diese Schrift auch III 4 (oben S. 132, 4) der Zusatz zu der aus Alhazen geschöpften Beschreibung des Auges: Quomodo sit oculus uirtutis uisiuae organum, negotio alterius partis philosophiae relinquimus. Denkbar ist freilich, daß damit auf ein vom Verfasser erst beabsichtigtes Werk hingedeutet wird, hinsichtlich dessen wir nicht wissen, ob jene Absicht ausgeführt sei. Es bleibt sogar möglich, daß die Worte überhaupt nicht auf eine bestimmte Schrift hinweisen, sondern nur allgemein aussprechen, daß jene Untersuchung nicht in den Zusammenhang des vorliegenden Zweiges der Philosophie gehöre und darum hier als nicht zur Sache gehörig nicht weiter verfolgt werden solle.

[1]) Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß im Risner'schen Text (VII 54, p. 280) die analogen Worte sich finden: Nam semidiameter terrae ad semidiametrum caeli rationem sensilem nullam habet, ut docetur in astrologia. Denn diese Worte sind, wie schon die eckigen Klammern, von denen sie in der Risner'schen Ausgabe eingeschlossen sind, anzeigen, ein Zusatz des Herausgebers.

Dagegen ist es ein seltsames Mißverständnis, wenn Chodyniecki [1]) dem Witelo auch eine Schrift *De geomantia* beilegen will. Risner [2]) nämlich sucht die Lebenszeit des Witelo aufgrund des Widmungsbriefes der „Perspektive“ an Wilhelm von Moerbeke zu bestimmen. Für die letztere führt er eine von ihm eingesehene Handschrift der „Geomantie“ des Wilhelm an, welche die Subskription 1269 trage. Chodyniecki verwirrt alles und macht die Geomantie zu einer Schrift Witelo's.

IV.

Wer je mit dem Studium mittelalterlicher Handschriften sich beschäftigt hat, weiß, welche Schwierigkeiten in zahllosen Fällen, namentlich bei kürzeren Traktaten, die Bestimmung des Verfassers einer Schrift dem Forscher bereitet. Der Zug der Gemeinsamkeit, der im Mittelalter das kirchliche, politische und sociale Leben der Gesamtheit beherrscht, giebt auch dem kleineren Kreise, in dem die Pflege der Wissenschaft blüht, die charakteristische Eigentümlichkeit. Das Individuum tritt zurück; der Autor strebt nicht, seinen persönlichen Verdiensten Geltung zu verschaffen, sondern er sucht die Idee, welche den Kreis, in dem er steht, bewegt, zum klaren Ausdruck und zur sieghaften Vollendung zu bringen. Nur etwa in einem begleitenden Briefe, durch welchen der Autor sein Werk einem Gönner überreicht und durch ihn dem Publicum empfehlen will, erfahren wir gelegentlich etwas Näheres über ihn und seine Lebensumstände [3]). Stolzere Worte wie sie Dante, das Persönlichkeitsgefühl des humanistischen Gelehrten vorwegnehmend, seiner „Monarchie“ vorausschickt [4]), erklingen in jener Zeit nur ganz vereinzelt.

[1]) Dykcyonarz uczonych Polaków III, 330.

[2]) Vorrede zu Vitellio S. 2.

[3]) Man sehe von philosophischen Werken mit solchem Begleitschreiben etwa den *Megacosmus* und *Microcosmus* des Bernhard Silvestris mit der Widmung an Bernhard von Chartres, die Schrift *De eodem et diuerso* des Adelard von Bath mit dem vorgesetzten Schreiben an den Bischof Wilhelm von Syrakus und das Werk des Alfredus Anglicus *De motu cordis* mit seiner an Alexander Neckam gerichteten Einleitung.

[4]) Dante, De monarchia I 1 (Witte): . . . tum ut utiliter mundo peruigilem, tum etiam ut palmam tanti brauii primus in meam gloriam adipiscar.

Noch in der Zeit, als in Italien und anderswo humanistischer Ruhmessinn längst erwacht war und der moderne Litterat von seinem Werke für sich und den Adressaten die Unsterblichkeit erwartete, schiebt Sędziwój von Czechel [1]) die Frage nach dem Verfasser der von ihm erläuterten Schrift gleichgiltig bei Seite; „denn nicht, wer etwas sagt, sondern was gesagt wird, müssen wir beachten." Kein Wunder darum, wenn so manche Abhandlung in den Handschriften anonym uns begegnet. Leicht ist es erklärlich, daß in einer Zeit, die Prioritätsstreitigkeiten und den modernen Begriff des litterarischen Eigentums kaum kannte, schon der Verfasser selbst keinen Wert auf die Beifügung seines Namens legte. Ein anderes mal war es der Abschreiber, der die Nennung des Autors für überflüssig hielt. Oder er mochte diese dem Rubrikator überlassen, der dann seinerseits die Unterlassung beging. Ein Glück, daß in manchen dieser Fälle wenigstens aus einer kundigen Notiz im Inhaltsverzeichnis des Miscellankodex oder aus einer gelegentlichen Kolumnenüberschrift der Name entnommen werden kann. — Bei einer solchen Sorglosigkeit läßt es sich begreifen, daß man ein anderes Mal auch umgekehrt einem anonymen Traktate auf eine bloße Vermutung oder einen sonstigen nicht näher zu kontrollierenden unzureichenden Grund hin irgend einen Namen, besonders den eines berühmten Autors, hinzufügte. War doch z. B. der Name „Donatus" ein Kollektivbegriff für jede Grammatik, „Seruius" für jeden Kommentar zum Vergil geworden [2]).

Auch der Verfasser der Schrift über die Intelligenzen hat nicht darnach gestrebt, schriftstellerischen Ruhm zu erlangen. Obwohl derselbe, wie wir sehen werden, die Person des Forschers keineswegs völlig hinter den Resultaten der Forschung zurücktreten läßt, so handelt es sich bei diesem Hervortreten der Persönlichkeit doch immer nur um die Stellung des For-

Aber wieder echt mittelalterlich fügt er hinzu: non tam de propria uirtute confidens, quam de lumine Largitoris illius, qui dat omnibus affluenter et non improperat, und geht damit wieder zu dem Tone über, mit dem z. B. Bonaventura's tiefgründiges Itinerarium mentis in Deum anhebt.

[1]) S. oben S. 199 Anm. 1.

[2]) Vgl. G. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums [3]. I, 10.

schers zu den behandelten Problemen, nicht darum, was jene Person sonst ist. Wie der Verfasser im Widmungsbrief selbst es ausspricht, sei seine Absicht nur die gewesen, schwierigere Punkte aus dem Gebiete des natürlichen Wissens kurz zusammenzustellen, um so eine Stütze für sein Gedächtnis und ein bescheidenes Hülfsmittel für seine Nachfolger zu schaffen [1]). Darum legt er offenbar keinen Wert auf die Kundgebung seines Namens. Er will keinen Neid erregen, damit nicht, wenn der Name des Autors bekannt werde, das, was mit Mühe erworben sei, wertlos erscheine, sondern damit der Leser das, was gesagt werde, sorgfältig ansehe, auf daß er das Zutreffende seinem Gedächtnis einpräge, Unzutreffendes aber verbessere und so zur Erkenntnis der Wahrheit gelange [2]).

[1]) S. oben S. 1, 1—5.

[2]) p. 1, 5 ff.: Procul igitur omnis inuidiae liuor absit, ne statim cognito auctore quod labore acquisitum est uilescat, sed quae dicantur diligenter inspiciat, ut quae bene dicta sunt memoriae commendans et quae minus bene dicta corrigens ad ueritatis cognitionem perueniat. — Die Stelle ist freilich nicht vollkommen durchsichtig. Ganz abgesehen davon, daß man darüber streiten kann, ob *statim* zu *cognito* oder (was das Richtige sein dürfte) zu *uilescat* gehöre, ist die grammatische und damit zugleich die sachliche Bedeutung der Worte (*ne . . .*) *cognito auctore* nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Fassen wir dieselben im Sinne einer als nicht wirklich zutreffend betrachteten Annahme („damit nicht, wenn der Verfasser erkannt würde" oder „werden sollte"), so geben sie den Grund dafür an, weshalb der Autor seinen Namen überhaupt nicht habe nennen wollen. Sehen wir dagegen in dem „*cognito autore*" den Ausdruck von etwas, dessen thatsächliches Eintreffen der Schriftsteller erwartet („damit nicht, wenn der Verfasser erkannt wird"), so enthält der Satz nur die Bitte, nicht auf die Person zu blicken und gegen diese keine Mißgunst zu hegen, damit nicht die (thatsächlich vorhandene) Bekanntschaft mit dem Verfasser zu einer abfälligen Beurteilung des Werkes führe. Sollte diese Erklärung — die mir übrigens weniger wahrscheinlich zu sein scheint — zutreffen, so würde sich freilich wieder fragen, ob der Schreiber deshalb ein Bekanntwerden seines Namens voraussetzte, weil er annahm, daß man etwa aufgrund des Inhalts oder wegen anderer uns nicht bekannter Momente auf ihn als den Verfasser schließen würde, oder ob er diesen Namen selbst seiner Schrift beifügte. Denkbar bleibt es also immerhin trotz unserer Stelle, daß der Traktat ursprünglich nicht anonym war. Aber wie wir jenen Satz auch auffassen mögen: jedenfalls beweist der ganze Ton jener Stelle, daß der Verfasser auf seinen Namen wenig Wert legte, daß er in dieser Beziehung vielmehr ungefähr dachte wie Sędziwój von Czechel.

Dem entspricht es, daß in vier von den bekannt gewordenen sechs Handschriften *(L P^1 P^2 P^3)* der Traktat anonym erscheint. Zwei andere nennen zwar einen Verfasser; aber bei diesen Angaben kann es sich nur um bloße Vermutungen handeln, die ohne Wert sind.

Eine solche offenbar unberechtigte Vermutung ist es, wenn der Lilienfelder Kodex *(C)* in der Überschrift das Werk dem Alanus beilegt; denn Alanus wird, wie ich schon an anderem Orte dagegen geltend gemacht habe [1]), in der Schrift bei Anführung einer seinen theologischen Maximen entnommenen Stelle ausdrücklich mit Namen citiert [2]). Was den Schreiber von *C* veranlaßte, den Traktat dem Alanus beizulegen, war zunächst wohl seine formelle Ähnlichkeit mit zwei in der Handschrift sich findenden [3]) echten Schriften des Alanus, der *Ars catholicae fidei* und den als *Regulae de sacra theologia* bekannten *Maximae theologicae*, die gleichfalls aus einzelnen Sätzen mit hinzugefügten Beweisen sich aufbauen. Dazu mochte eine gelegentlich hervortretende Verwandtschaft der Anschauungen mit diesen Schriften, namentlich mit den theologischen Maximen, kommen, auf die schon Rubczyński, freilich mit starker Übertreibung, hingewiesen hat [4]). Wohl aus ähnlichen Gründen ist in der Handschrift der gleiche Verfassername noch einem andern Stück, dem *Liber de trinitate*, hinzugesetzt [5]).

Nicht viel mehr Bedeutung wird es haben, wenn die Handschrift von Arras *(A)* einen nicht näher bestimmten Alexander — denn so dürfte die dort sich findende Abkürzung [6]) aufzulösen sein — als Verfasser des *Liber de intelligentiis qui et intitulatur memoriale rerum difficilium* nennt. Vermutlich ist hier an den Interpreten des Aristoteles gedacht, dessen Schrift *De intellectu et intellecto*, ein Abschnitt aus dem sogenannten zweiten Buche *De*

[1]) Baeumker, Handschriftl. zu d. Werken d. Alanus. Philos. Jahrb. VII. 1894. S. 171 f.

[2]) Im Beweise von Prop. XX. S. oben p. 26, 16.

[3]) Philos. Jahrb. VI. 1893. S. 164 ff.

[4]) Traktat o porządku istień i t. d. str. 404—410. Siehe auch unten Abschn. V.

[5]) S. darüber meine Ausführungen, Philos. Jahrb. VI. 1895. S. 426 f.

[6]) S. S. 73 zu 1, 1.

anima [1]), in arabisch-lateinischer Übersetzung viel verbreitet war und durch seinen Titel an den *Liber de intelligentiis* erinnern konnte. Sind doch auch sonst dem Alexander im Mittelalter in seltsamster Weise Schriften zu unrecht unterschoben worden, wie z. B. die zu einem großen Teil aus Avencebrol's *Fons uitae* kompilierte Schrift des Dominicus Gundissalinus *De unitate et uno* in den Pariser Handschriften Bibl. nat. lat. 6325 und 6443 [2]). Wäre ein mittelalterlicher Alexander gemeint, so würde gewiß ein näherer Zusatz nicht fehlen [3]).

Der Verfasser der Schrift *De intelligentiis* ist uns also durch die bekannten Handschriften nicht überliefert.

Gleichwohl können wir, wie ich schon früher gezeigt habe [4]), die ungefähre Abfassungszeit der Schrift mit ziemlicher Gewißheit bestimmen. Der Reichtum an aristotelischen Citaten, u. zw. auch aus der Physik, der Schrift über das Weltgebäude, der Psychologie und der Metaphysik, läßt eine Abfassung vor

[1]) *Περὶ νοῦ*, in der Ausgabe von Ivo Bruns, Supplem. Aristotel. II 1, p. 106, 19—113, 24.

[2]) Correns in Beitr. I, 1. S. 12.

[3]) Schon aus diesem Grunde ist nicht daran zu denken, worauf einer bei Lesung von *Fabricius*, Bibl. lat. med. et inf. aet. s. v. *Alexander Insulanus* vielleicht verfallen möchte, daß der Schreiber von *A* das ihm vorliegende „*Memoriale rerum difficiliorum*“ (ein Titel, der aus den Worten der Vorrede: Summa in hoc capitulo nostrae intentionis est, rerum naturalium difficiliora breuiter colligere, ut et ea memoriae facilius possimus commendare . . . entnommen ist) mit dem ähnlich klingenden *Breuiarium rerum memorabilium* verwechselt habe, in welchem ein Mönch von Corvey an der Weser, Alexander de Insula (bei Hildesheim) nach 1204 die Aufzeichnungen eines älteren Corveyer Mönches aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts, Isibord von Amelunxen (bei Brackel in Westfalen) fortsetzte. Dieses Werkchen, welches das Mitglied der Leopoldinischen Akademie der Naturforscher Christianus Franciscus Paullinus aus Eisenach, Arzt zu Wolfenbüttel, mit seinem akademischen Namen Arion genannt, im Anhang zu den Miscellanea curiosa sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Academiae naturae curiosorum Decuriae II. Annus quartus Anni MDCLXXXV. Nürnberg 1686. S. 177—216 herausgab und mit gelehrten Anmerkungen erläuterte, enthält in 66 Kapiteln Nachrichten über allerhand wirklich oder angeblich vorgekommene naturgeschichtliche Merkwürdigkeiten seltsamster Art. Dem Schreiber von *A*, der doch wohl in Frankreich zu suchen ist, war jene Schrift zweier Corveyer Mönche schwerlich auch nur dem Namen nach bekannt.

[4]) Handschriftl. zu Alanus.

dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts wenig wahrscheinlich erscheinen. Andererseits widerrät der Zustand der handschriftlichen Überlieferung, wie der Umstand, daß die Benutzung der arabisch-lateinischen Übersetzungen des Aristoteles noch überwiegt [1]), über dieses zweite Drittel wesentlich hinabzugehen.

Noch weiter führt uns eine glückliche Vermutung von Witold Rubczyński. Durch einen Aufsatz von Stanisław Windakiewicz [2]) aufmerksam gemacht auf die eigenartigen philosophischen Anschauungen über die Natur und Bedeutung des Lichtes, welche Witelo in der Perspektive, insbesondere in der Vorrede zu derselben entwickelt, fand er diese in der lateinischen Litteratur des Mittelalters ziemlich singulär dastehenden Ideen in der Schrift über die Intelligenzen wieder, welche ihm in der Laurentianischen Handschrift vorlag. Durch vergleichende Gedankenzusammenstellung und durch eine Untersuchung über den Bau und die Absicht des Traktates suchte er zu erweisen, daß wir in demselben aller Wahrscheinlichkeit nach die von Witelo in der Vorrede zu seiner Perspektive erwähnte Abhandlung De gradibus entium, welche derselbe damals, der Arbeit an der Perspektive zu Liebe, unvollendet zurückgesetzt hatte, vor uns haben [3]). Seine Gründe können noch mannigfach verstärkt werden. Da die polnisch geschriebene Abhandlung Rubczyński's nicht jedem

[1]) Namentlich ist die *Metaphysik* durchweg in arabisch-lateinischer Übersetzung benutzt (entscheidende Stellen p. 7, 5; 18, 19; 25, 5; 34, 25 = 36, 11; 48, 15; 50, 19, sowie die Zählung von Buch Λ; s. S. 4 Anm. 2), während Albert (Jourdain, Recherches 357 f.) und Vincenz von Beauvais (der eine ältere griechisch-lateinische kennt; Jourdain 369 f.) beide, Thomas nur die griechische benutzt. Ebenso *de caelo et mundo* (entscheidend p. 12, 1), wie bei Albert (Jourdain 312), während Vincenz (Jourd. 365 f.) beide (die arabische ist älter; Jourd. 365), Thomas die griech.-lat. citiert. *De anima* ist 1, 10 in der griech.-lat., 59, 26 wohl in der arab.-lat. Übersetzung angeführt (die übrigen Stellen sind zweifelhaft), wieder wie bei Albert (Jourd. 318 f.), wogegen Vincenz die Übersetzung aus dem Griech. verwendet (Jourd. 363 f.). Für die *Analytica posteriora* legt Witelo — wie Albert (Jourd. 308 f.) und Vincenz (ebd. 363) — die Übersetzung des Boethius zugrunde (p. 51, 13, wozu vgl. — was zu S. 51 Anm. 1 nachzutragen ist — Boethius bei Migne *PL* 64 p. 744 B). Hinsichtlich anderer Schriften, wie namentlich hinsichtlich der *Physik*, scheint mir keine sichere Entscheidung möglich.

[2]) Siehe Litteraturverzeichnis.

[3]) Traktat o porządku istień i t. d. str. 381. 392. 402—404.

zugänglich ist, so mögen im Folgenden auch die von ihm bereits hervorgehobenen Momente noch einmal zur Sprache kommen.

Von vornherein muß bemerkt werden, daß entscheidende Gründe für die Abfassung der Schrift über die Intelligenzen durch Witelo nur aus dem an Wilhelm von Moerbeke gerichteten Widmungsbriefe zur Perspektive zu entnehmen sind. Wer unter Umgehung dieses Widmungsbriefes von dem Traktat *De intelligentiis* unmittelbar an die *Perspectiua* selbst herantritt, dem wird sich gewiß nicht von selbst der Gedanke aufdrängen, daß beide Schriften vom selben Verfasser stammen. Vereinzelte Berührungen in den Gedanken und im schriftstellerischen Charakter können zwar nachträglich, wie wir sehen werden, zur Unterstützung herangezogen werden, sind aber zu unbestimmt und zu wenig charakteristisch, um für sich allein irgend einen Schluß zu gestatten. Und wenn die Anlage der zwei Schriften darin Übereinstimmung aufweist, daß in beiden — in der an Alhazen sich anschließenden Perspektive im Gegensatz zu der durchlaufenden Darstellungsweise des Alhazen selbst — die Sätze in Form von Thesen mit hinzugefügten Beweisen gebracht sind, so ist zu bemerken, daß eine solche Anordnung sich auch sonst bei Mathematikern, wie bei Philosophen findet; von den letzteren sei z. B. an Alanus von Lille [1]) erinnert. Sie konnte daher sehr wohl von zwei Verfassern unabhängig von einander gewählt werden. Auch der Stil zeigt keine markanten Übereinstimmungen. Die auffallende Konstruktion bei *cum enim* und verwandten Ausdrücken z. B., welche in der Perspektive mehrfach wiederkehrt [2]), sucht man in der Schrift über die Intelligenzen vergebens. Aber dieser Mangel an Berührungen zwischen dem anonymen Traktat [3]) und dem Text der Perspektive selbst hat — die Identität des Ver-

[1]) *Ars fidei catholicae, Regulae theologicae;* ebenso der pseudo-alanische *Liber de Trinitate.*

[2]) S. S. 144 Anm. 2.

[3]) Es könnte noch auf andere sprachliche Unterschiede hingewiesen werden. So spricht die Schrift über die Intelligenzen meist von *lux*, die Perspektive von *lumen*. Aber im Widmungsbriefe der letzteren p. 127, 2 heißt es *aeterna lux* und *De intellig.* VII p. 9, 16 wird das *lumen* behandelt, das aus der *lux* hervorgeht.

fassers einmal angenommen — auch gar nichts Befremdliches. Ist doch Witelo hier ganz von seinen Quellen abhängig, insbesondere von Alhazen, den er nicht selten wörtlich ausschreibt. Zudem bedingt die vorherrschende knappe mathematische Deduktion einen ganz anderen Ton der Darstellung, als er für die räsonnierende Argumentation der Abhandlung über die Intelligenzen natürlich ist.

In dem Widmungsbriefe dagegen ist es Witelo selbst, der in seiner Denkweise und in seiner Art des persönlichen Sichgebens zu uns spricht. Hier sind die Berührungen in der That so eng und eigenartig, daß ihnen eine vollkommen ausreichende Beweiskraft zukommen dürfte.

In charakteristischer Weise setzen beide Schriften mit einer religiös-erbaulichen Nutzanwendung der beiden gemeinsamen Theorie des Lichtes ein. Wie Witelo dem Adressaten seiner Perspektive sogleich im ersten Satze des Widmungsbriefes wünscht, daß es ihm verliehen sei, mit ungebrochenem Strahl des Geistes auf das ewige Licht hinzuschauen, so ruft der Verfasser der Schrift über die Intelligenzen nach wenigen einleitenden Zeilen über den Zweck des Werkes den Quell des Lichtes an, daß er mit dem Strahl seines Lichtes die Finsternis des Geistes verscheuche [1]).

An beiden Stellen finden wir die besonders im Neuplatonismus ausgebildete Anschauung von der Ordnung alles Seienden [2]) in stufenweisem Abstiege von der ersten Ursache an [3]) und von

[1]) *Perspect.* prol. 127, 2: Veritatis amatori fratri Wilhelmo de Morbeka Witelo . . . aeternae lucis irrefracto mentis radio felicem intuitum et intellectum perspicuum praedictorum. Vgl. noch 128, 14, wo vom (sichtbaren) Lichte gesagt wird, daß es fontem a quo profluit habet semper secundum suae uirtutis exordium prospicere.

De intellig. prol. 1, 17 fontem lucis inuocamus, ut lucis suae radio mentis nostrae dissoluat tenebras et ad aliquam praedictorum notitiam sine erroris nebula nos perducat.

[2]) Ordo partium uniuersi *Perspect.* prol. 127, 12; ordo uniuersi *De intellig.* VIII p. 9, 34. 10, 25. 11, 23 u. ö.

[3]) *Perspect.* prol. 127, 11—17. *De intellig.* VIII p. 10, 2—3.

dem alle diese Stufen durchziehenden Einfluß der ersten Ursache, die allem Sein und Wirkungsfähigkeit verleiht [1]). Während aber diese Grundanschauung nichts für die beiden Schriften sonderlich Chakteristisches bietet, bewegt sich die Bestimmung der Natur jenes Einflusses an beiden Orten nicht mehr in den geläufigen Bahnen. Das göttliche Licht ist es, welches alles durchzieht, und die Mitteilung dieses göttlichen Lichtes bewirkt, daß die höhere Substanz auf die niedere ihren Einfluß ausströmen lassen kann [2]). Entsprechend der Stufenfolge der beiden Welten, der geistigen und der körperlichen, wird in beiden Schriften das Licht, welches die Einflüsse von Substanz zu Substanz vermittelt, in ein unkörperliches und ein körperliches geschieden [3]). Das unkörperliche göttliche Licht, lehrt Witelo im Widmungsbrief, ist auf intelligibile Weise Ausgang, Mittel und Ende der Einflüsse, durch welche im Reiche der intellektuellen Substanzen die niederen von den höheren die Erleuchtungen erhalten, welche zuletzt von dem Quell der göttlichen Güte abgeleitet sind [4]). Ebenso bestimmt die Schrift über die Intelligenzen das Licht als Princip, wie des Lebens [5]), so auch des Er-

[1]) *Perspect.* prol. 127, 9: occurrit diuinarum uirtutum influentiam... modo mirabili fieri. p. 127, 17 . . . sic ut omnis rerum entitas a diuina profluat entitate, et omnis intelligibilitas ab intelligentia diuina, omnisque uitalitas a diuina uita. Vgl. auch p. 128, 33 (caelestium influentiarum diuinam uirtutem). *De intellig.* VII p. 8, 27: a substantia prima est *influentia* in omnibus aliis.

[2]) *Perspect.* prol. p. 128, 1: Quarum influentiarum (in dem ordo substantiarum intellectiuarum) diuinum lumen per modum intelligibilem est principium, medium et finis, ut a quo et per quod et ad quod omnia disponuntur. Corporalium uero influentiarum lumen sensibile est medium, superioribus corporibus perpetuis secundum substantiam . . . infima corpora . . . mirifice assimilans et conectens. Damit vgl. *De intellig.* VII p. 8, 27: omnis . . . substantia influens in aliam est lux in essentia uel naturam lucis habens (darum ist die erste Substanz, da sie keinen Einfluß von einem andern aufnimmt, nicht durch Teilnahme, sondern von Wesen Licht), verglichen mit VIII p. 9, 28: lucis participatio in aliis est participatio esse diuini.

[3]) *Perspect.* prol. 128, 1 ff. (s. vor. Anm.); *De intellig.* VIII p. 11, 14. IX p. 13, 16.

[4]) *Perspect.* prol. 127, 13—17 und 128, 1—3.

[5]) Prop. IX.

kennens[1]), ohne freilich den Gedanken, wie dieses geistige Licht in der intelligibelen Welt Träger der gegenseitigen, in letzter Instanz der göttlichen Einflüsse sei, weiter zu verfolgen. Dagegen wird die Natur des körperlichen Lichtes und seine Bedeutung im Universum von beiden Schriften in der gleichen, auf neuplatonischem Boden erwachsenen, aber eigenartig durchgeführten Weise erklärt. Von den Himmelskörpern ausgehend[2]), ergießt sich[3]) dieses Licht, das Vornehmste oder Erste im Gebiet des Sinnfälligen[4]), durch das körperliche Universum, trägt zu den niederen Körpern die göttliche Kraft und belebt durch diese alles[5]). Und wenn in eigenartiger Verbindung dieses emanatistischen Gedankens mit der aristotelischen Lehre von der Form in der Schrift über die Intelligenzen das Licht als Form und Vollendung aller Substanzen, insofern dieselben als Teile des Universums betrachtet werden, erscheint[6]), so ist es ein unverkennbarer Anklang an diese Auffassung, wenn der Widmungsbrief der Perspektive das Licht als das Erste unter allen sinnfälligen Formen bezeichnet[7]).

Eine andere Berührung zwischen beiden Schriften wurde bereits oben[8]) gestreift. Im Traktat über die Intelligenzen wird

[1]) Prop. X und XI.

[2]) *Perspect.* prol. p. 127, 13. 128, 4 ff. 23. *De intellig.* IX p. 12, 10—14.

[3]) *Perspect.* prol. p. 128, 7 (diffusio). *De intellig.* IX p. 12, 12 (diffundit).

[4]) *Perspect.* prol. 129, 5: (attendens) quod lumen sit primum omnium formarum sensibilium. *De intellig.* VI, p. 8, 14: Quod autem in istis sensibibus apparentibus maxime est nobile, hoc est lux.

[5]) *Perspect.* prol. p. 128, 6: Est enim lumen supremarum formarum corporalium diffusio per naturam corporalis formae materiis inferiorum corporum se applicans et secum delatas formas diuinorum et indiuisibilium artificum per modum diuisibilem caducis corporibus imprimens suique cum illis incorporatione nouas semper formas specificas aut indiuiduas producens, in quibus resultat per actum luminis diuinum artificium tam motorum ordinum quam mouentium uirtutum. *De intellig.* IX p. 12, 10: Nisi quod dici posset, orbem primum esse causam uitae omnis uiui per naturam lucis quam multiplicat et diffundit in omnibus istis inferioribus. quae lux diffusa uel est uirtus diuina, uel deferens uirtutem diuinam, propter quam ipsa habet uirtutem uiuificatiuam.

[6]) *De intellig.* VIII p. 10, 17: Perfectio omnium quae sunt, ut sunt partes uniuersi, est lux. Vgl. p. 10, 20 f. 25—27, sowie p. 10, 30—11, 25.

[7]) *Perspect.* prol. p. 129, 5 (s. Anm. 4).

[8]) S. 240 f.

die Funktion der aktiven Potenz in der Selbstvervielfältigung (sui multiplicatio) gefunden, im Gegensatz zu der passiven Potenz, die von außen etwas aufnimmt [1]). So nimmt das Feuer, wenn es sich verbreitet, nichts in sich auf, sondern vervielfältigt sich in dem für dasselbe empfänglichen Stoffe [2]), gerade so, wie anderswo von der Selbstvervielfältigung als charakterischer Eigenschaft des Lichtes gesprochen wird [3]). Wie der Seele die gestaltende Kraft der Phantasie [4]), so eignet darum der Intelligenz, deren Vermögen ein aktives ist, die Kraft, bei Gegenwart der Objekte sich aus sich heraus die Vorstellungen zu bilden [5]). Mit diesen Anschauungen über die Selbstvervielfältigung der aktiven Potenz in Natur- und Geistesthätigkeit stimmt es sehr wohl überein, wenn in der Perspektive die Vervielfältigung der Formen (multiplicatio formarum), die bei der Reflexion des Lichtstrahls an der Oberfläche des Spiegels erfolgt, wie die Ausgießung der Formen [6]) überhaupt, als Produkt einer Naturthätigkeit (opus naturae) erscheint, und wenn dann weiter der Verfasser, auch hier vom vervielfältigenden Naturwirken zur bewußten Thätigkeit übergehend, davon redet, daß jenes vervielfältigende Werk der Natur durch die Thätigkeit der Seele, die in den Lebewesen sich als deren „Natur" verhält, vollendet werde [7]). In der Perspektive weist Witelo auf die Behandlung der Sache in einem Kapitel der „Philosophia naturalis" hin.

1) *De intellig.* XXXI 1, p. 38, 9 f.

2) A. a. O. p. 39, 4, wo es als Abschluß einer Betrachtung über die Natur der Verbreitung des Feuers heißt: haec est ergo proprietas potentiae agentis, quod nihil recipit, sed se multiplicat in susceptibili.

3) A. a. O. VII 2, p. 8, 23: lucis proprietates sunt simplicitas et sui multiplicatio. Vgl. p. 9, 15. 13, 17.

4) uis formatiua, *De intellig.* p. 39, 18.

5) *De intellig.* XXXI, 3 und Beweis dazu p. 39, 12 ff.

6) diffusio formarum. Auch das Licht ist eine diffusio: *Persp.* prol. p. 128, 6—7. Vgl. auch p. 129, 18—20.

7) *Perspect.* V 18, p. 198 Risner: Quia ergo . . . natura in omnibus agit secundum lineas breuiores, multiplicatio uero formarum, ut in philosophia naturali, capitulo de naturali actione, ostendimus, et similiter reflexio formarum a superficiebus speculorum ad uisum est pure naturalis, quoniam fit ab opere naturae; et completur per actionem animae, sicut et omnis alia uisio . . . est autem anima tamquam natura animalium.

Wir mußten oben[1]) Rubczyński entgegentreten, wenn dieser jenen Hinweis auf die vorhin aus der Schrift über die Intelligenzen citierte Stelle glaubte beziehen zu können. In dem Werk über die Intelligenzen ist, wie wir bei einer solchen Verweisung doch erwarten müßten, der Gegenstand keineswegs systematisch und im Zusammenhange entwickelt; vielmehr wird er dort nur beiläufig berührt und unter den besonderen Gesichtspunkt des Gegensatzes des aktiven und des passiven Vermögens gebracht. Aber die gleiche Grundanschauung — das hat Rubczyński richtig gesehen — liegt unverkennbar beiden Stellen zugrunde; und diese Anschauung bewegt sich keineswegs in den allgemein begangenen Wegen, auf denen ein Zusammentreffen nichts Auffallendes haben würde. Um so interessanter aber ist jene Übereinstimmung, da sie sich nicht in dem Widmungsbriefe der Perspektive findet, sondern in dem Werke selbst, und zwar an einer Stelle, wo Witelo's eigene Spekulation zu Worte kommt. Das fragliche Kapitel nämlich ist nicht Alhazen entnommen. Risner verweist zu demselben auf Ptolemaeus[2]); aber dort finden die allgemeinen Gedanken über das Naturwirken, welche die Übereinstimmung beider Schriften begründen, sich nicht. Gerade sie sind selbständiger Zusatz Witelo's.

Wenigstens als unterstützendes Moment werden wir nach dem Gesagten diese der Perspektive selbst entnommene Stelle den aus dem Widmungsbriefe angeführten schlagenden Parallelen hinzufügen dürfen. Nur eine solche unterstützende Bedeutung wollen wir einigen anderen Berührungen beilegen, die an sich auch rein zufällig sein können, aber aus der anderweitig festgestellten Identität der Verfasser doch eine sehr natürliche Erklärung finden. So erscheint es sehr begreiflich, daß der Verfasser der „Perspektive", wenn von ihm die Schrift über die Intelligenzen herrührt, in dieser zur Erklärung des Erkenntnisprocesses so oft auf den Spiegel und die Bilder im Spiegel hinweist[3]), denen ja mehrere Bücher der Perspektive gewidmet sind[4]). Denn ist

[1]) S. 241. — [2]) Catoptr. I th. 4.

[3]) *De intellig.* X p. 14, 17 ff. XXXIV p. 40, 31. XXXVI p. 44, 17.

[4]) Auf anderes kann kein Gewicht gelegt werden; z. B. wenn *De intellig.* VII p. 9, 18 die lux als fons luminis bezeichnet wird, wie *Perspect.*

die Perspektive auch später geschrieben, so lag ihr Inhalt doch längst im Ideenkreise des Verfassers.

In diesem Zusammenhange darf auch erwähnt werden, daß bei der Vergleichung beider Werke eine gewisse Ähnlichkeit der schriftstellerischen Person des Verfassers sich aufdrängt. Beide Schriften nämlich tragen nicht, wie es sonst in jener Periode gewöhnlich ist, einen durchaus abstrakten, unpersönlichen Charakter, sondern es kommt in ihnen auch die Persönlichkeit des Verfassers zu Worte. Nicht freilich, als ob das Werk in den Dienst dieser Persönlichkeit gestellt würde oder doch die Forschung die Persönlichkeit zur Geltung bringen sollte. Schon oben [1]) wurde bemerkt, wie der Verfasser der Schrift über die Intelligenzen nach dieser Seite hin sein eigenes Ich geflissentlich zurückdrängt, und ebenso lassen die Perspektive und der Widmungsbrief zu derselben von einem Streben, die Person durch das Werk zur Geltung zu bringen, nichts erkennen. Aber das erfahren wir in beiden Werken: was der Verfasser mit diesem oder jenem gewollt habe, wie er zur Beschäftigung mit einzelnen Problemen geführt, wie er zur Ausbildung seiner Ansicht gekommen sei [2]). In beiden Werken haben wir somit nicht ausschließlich die Ergebnisse der Forschung, sondern auch

prol. p. 128, 14 fons a quo profluit (scil. lumen corporale). Ebenso wenig beweist die Wertschätzung, mit der in beiden Werken von den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles gesprochen wird. Nachdem *De intellig.* IX 1 entwickelt ist, daß das Licht Princip der Bewegung und des Lebens in allem Lebendem sei, wendet der Verfasser p. 12, 5 sich ein: Sed hic est locus dubitationis maximae. uidetur enim Aristoteles supponere . . . Er sucht dann einen Ausgleich (p. 12, 10: Nisi quod dici posset . . .) und beruft sich zum Beweise wieder auf Aristoteles (*De gener. anim.*); p. 12, 14: Hoc autem dicimus quia scimus hanc esse opinionem Aristotelis. Aus der *Perspektive*: Vnde quia ea quae prius scripta de iride fuerant nobis non per omnia sufficere uidebantur, excepto eo quod inuolute scripserat Aristoteles . . . (*Perspect.* X 67 p. 462).

[1]) S. S. 245 f.

[2]) Aus *De intelligentiis* vgl. außer dem Prolog p. 1, 1: Summa in hoc capitulo nostrae intentionis est etc. besonders p. 23, 9—11: Propter ea quae dicuntur in propositione ista (XVIII) inceptum est hoc opus (wie der Zusammenhang dieser Stelle und der Prolog zeigen, handelt es sich nicht um Angabe des Themas der Gesamtabhandlung, sondern um die erste Veranlassung, die zu ihrer Abfassung führte), scilicet ut sciremus quid oportet esse

den Forscher vor uns; wir sehen nicht nur die Probleme sich sachlich entwickeln, sondern, wenigstens ab und zu, auch den Verfasser zu ihnen persönlich Stellung nehmen. Bei der relativen Seltenheit einer solchen Art schriftstellerischer Darstellung in dem Jahrhundert, welchem die Schrift über die Intelligenzen angehört, werden wir diesem Incidenzpunkte zwar keine selbständige Beweiskraft beilegen, aber doch in ihm eine Bekräftigung für anderweitig Bewiesenes erblicken dürfen.

Trotz aller dieser zum Teil höchst eigenartigen und auffälligen Berührungen können wir indes bei kritischem Abwägen der Beweisgründe daraus, daß wir beim Suchen nach einem Autor, dem der anonyme Traktat über die Intelligenzen zugeschrieben werden kann, unter den uns anderweitig bekannten Schriftstellern keinen näher stehenden als Witelo finden, doch nur eine Vermutung entnehmen, mag dieselbe auch der Wahrscheinlichkeit nicht entbehren. Es wäre ja immerhin denkbar, daß der Verfasser jenes Traktates überhaupt nicht in jenem Kreise auch anderweitig bekannter Autoren zu suchen sei, sondern daß sein Name völlig verschollen ist. Da trifft es sich nun glücklich, daß wir nicht nur für den anonymen Traktat einen Verfasser, sondern auch für den uns bekannten Witelo ein Werk zu suchen haben, und daß wir von beiden Ausgangspunkten aus sehr wohl zu dem gleichen Ziele gelangen hönnen. In dem Widmungsbriefe an Wilhelm von Moerbeke, den Witelo seiner „Perspectiva" vorausschickt, berichtet uns derselbe, daß er, um den Wunsch Wilhelm's nach einem optischen Werk zu erfüllen, eine Abhandlung von größerer Mühe *(maioris negotii capitulum)*, die er einst über die Ordnung des Seienden *(de ordine*

in substantia ut sit cognoscitiua. Ferner p. 64, 18—20: Quibus rationibus secundum quod uidetur, aliquando acquieuimus; sed per praedicta falsitatem in eis percepimus et solutiones earum habuimus. Für die *Perspektive* vgl. die Angaben des Widmungsbriefes über Veranlassung und Zweck der Schrift, die Berichte über eigene Beobachtungen in der Nähe von Padua und Viterbo X 42. 67. 69 (s. oben S. 217 ff., wo 217, 4 Persp. X 69 statt X 70 zu setzen ist) und die Bemerkungen X 42 (s. oben S. 219 Anm. 4) und X 67 (s. S. 218 Anm. 1) darüber, wie die Wahrnehmung der Lichtbrechung in den Schwefelbädern von Abano und die des Regenbogens im Staubregen eines Wasserfalls bei Bagnorea ihn zum Studium der einschlägigen optischen Erscheinungen veranlaßt hätten.

entium) zu schreiben unternommen, für jetzt zur Seite gelegt habe, um sich an die Abfassung des gegenwärtigen Werkes nach seinem besten Vermögen heranzumachen [1]).

Freilich ist der Titel des hier erwähnten Werkes und der, welchen unsere Abhandlung in den Handschriften trägt, nicht derselbe. Die letzteren nämlich bieten [2]) übereinstimmend den Titel *De intelligentiis* [3]), *($P^1ACP^2P^3$)* als Rubrik am Anfang oder Ende, oder doch *(L)* als Seitenüberschrift. Wenn es in der schlechtesten und nahezu wertlosen Handschrift P^3 heißt: *Incipit liber fontis et uitae* und am Ende: *Explicit liber de intelligentiis uel fontis uitae,* so kann dieser unzutreffende Titel oder Nebentitel gegenüber der Übereinstimmung aller übrigen Manuskripte nur auf einen unglücklichen Einfall des Schreibers zurückgeführt werden. Vermutlich ließ die Anrufung des *fons lucis* zu Anfang des Werkes [4]) in ihm eine sehr wenig der Sache entsprechende unklare Reminiscenz an den viel gelesenen *Fons uitae* des Avencebrol aufsteigen, durch die er dann zu jener unzutreffenden Bezeichnung verleitet wurde. Ebenso wenig möchte ich auf den Nebentitel *Memoriale rerum difficilium* geben, welchen der Traktat in den beiden Zwillingshandschriften P^1 und *A* führt [5]). Derselbe ist [6]) ohne Frage durch die Einleitungsworte [7])

[1]) *Perspect.* prol. p. 128, 37—129, 3: At ego, qui cunctis iussionibus tuis obtemperare desidero, uelle tuum suscipiens pro mandato, maioris negotii quod de ordine entium olim conscribendum susceperam capitulum in tempus semoui, praesentisque operis dispendium pro meae possibilitatis uiribus . . . adii conscribendum. — Daß *maioris negotii* zu *capitulum* zu ziehen ist, zeigt der Gegensatz von *praesentis operis dispendium.* (Was hier unter *dispendium* verstanden werden soll, ist nicht recht klar. Soll es, auf das herausgegebene Werk bezüglich, das bedeuten, was dem Leser „zugewogen" wird, im Gegensatz zu dem zurückbehaltenen Werke *De ordine entium?* Oder denkt Witelo an *dispendo* im Sinne von *dispando,* um das ausgedehntere, umfangreichere Werk zu bezeichnen, im Gegensate zu dem kürzeren „capitulum" über die Ordnung des Seienden?)

[2]) S. oben S. 73 zu p. 1, 1 und S. 126 zu p. 71, 14.

[3]) P^2 (s. S. 126 zu p. 71, 14) hat zwar *Explicit liber de intellectu;* aber hier dürfte *intellectu* durch falsche Auflösung der Abkürzung *intel* entstanden sein (die in der Handschrift als Seitenüberschrift steht; s. S. 73 zu p. 1, 1), in Erinnerung an die vielen oft abgeschriebenen Traktate *De intellectu* von Alexander, Alkendi, Alfarabi u. s. w.

[4]) p. 1, 17. Man könnte auch an p. 9, 17 denken: Propter quod etiam fontis proprietatem habet (scil. lux). in ipsa enim est fons et origo luminis.

[5]) S. S. 73 und 126. — [6]) S. oben S. 248 Anm. 3. — [7]) p. 1, 1—3.

des Traktates veranlaßt, in denen der Verfasser es als seine Absicht ausspricht, „rerum naturalium difficiliora“ zu sammeln, damit sie leichter dem Gedächtnis (memoriae) anvertraut werden könnten. Sonach bleibt als handschriftlich gesicherter Titel unserer Abhandlung allein *De intelligentiis*.

Aber dieser Traktat konnte seinem Inhalte nach sehr wohl auch unter dem Namen *De ordine entium* angeführt werden. Beginnt derselbe doch nach den Einleitungsworten sogleich mit dem Erweise einer ersten Ursache aus der Stufenreihe der Ursachen [1]), einer ersten Einheit aus der von ihr ausgehenden Vielheit der Dinge [2]), eines Vollkommenen als Ersten in jeder Reihe und eines obersten Vollkommenen vor dem Unvollkommenen insgesamt [3]). Es folgt der Beweis, daß vor die beiden Stufen in der Reihe der Ursachen, die Intelligenz und die Natur — deren jede ungenügend ist, da beide der Materie bedürfen, die zweite zudem einer sie aktuierenden Ursache — eine sich völlig genügende erste Ursache zu setzen sei [4]). So finden wir hier sogleich zu Anfang der Schrift die neuplatonische Stufenordnung des Seienden, den Quaternar: erste Ursache, Intelligenz, Natur, Materie. Nachdem dann mit Aristoteles die Rangordnung der Substanz festgesetzt ist [5]), wird als erste der Substanzen das Licht, d. h. das göttliche Urlicht, hingestellt [6]). Indem nun in einem Exkurs durchgeführt wird, wie alles an diesem Lichte teilhat, tritt stets aufs neue der Gedanke einer stufenweise in absteigenden Graden erfolgenden Entwicklung alles Seienden hervor. So viel an Licht etwas an sich hat, so viel des göttlichen Seins behält es bei [7]). In der „Ordnung des Universums“ [8]) ist jede Substanz um so vornehmer, je mehr vom Lichte sie hat [9]), oder, was für unsern Autor dasselbe bedeutet, je größer ihre Annäherung an das göttliche Sein ist [10]). Auch die sichtbare, aus den Elementen sich aufbauende Welt ist in stufenförmigem Aufbau geordnet, in welchem jedesmal das höhere Element bestimmende Form und begrenzender Ort des niederen,

[1]) Prop. I. — [2]) Prop. II. — [3]) Prop. III.
[4]) Prop. IV.
[5]) Prop. V. — [6]) Prop. VI. — [7]) Prop. VIII, 1.
[8]) S. oben S. 251 Anm. 2. — [9]) p. 9, 34 f. — [10]) p. 10, 1–3.

dieses die zu bestimmende Materie und das Eingeordnete ist [1]). Dieser Stellung jedes Elementes im Universum entspricht der Gang der Einflüsse, welche das höhere Element auf das niedere vermöge des in ihm enthaltenen Lichtes als des allgemeinen Trägers der Aktivität ausübt [2]).

Auf den um den Begriff des Lichtes sich drehenden Exkurs folgen zunächst einige Sätze, in denen ontologische Begriffe, die im Folgenden mehrfach benutzt werden, zur Sprache kommen. Aber auch hier klingt überall die ontologische Stufenfolge als Leitmotiv an. Die erste Ursache wird im Gegensatz zu dem ihr Nachgeordneten in ihrer Einfachheit, Aktualität und unbegrenzten Kraft betrachtet [3]), die ontologische Ordnung von Akt und Potenz bestimmt [4]), das Erkennen der ersten Ursache und die darin bestehende Seligkeit als höchste Stufe nachgewiesen [5]).

Es folgt der Abschnitt, welcher den Hauptteil des Traktates bildet, die Abhandlung über die endlichen Intelligenzen. Anschließend an die allgemeinen Ausführungen über die Natur des Erkennens, behandelt er zunächst das Erkennen der Intelligenzen [6]), um hieran weitere Erörterungen über ihre bewegende Kraft, ihr Verhältnis zu Ort und Zeit sich anschließen zu lassen und mit einer Besprechung der Begriffe Ewigkeit und Zeit jäh abzubrechen. Es ist zugegeben, daß für diesen Teil, wenn er für sich allein betrachtet wird, der Titel *De ordine entium* nicht sonderlich bezeichnend wäre. Immerhin tritt aber auch hier bei der Darstellung mehrfach der Gesichtspunkt hervor, die Stufenordnung der Wesen und die dadurch bedingten Eigentümlichkeiten deutlich herauszuarbeiten. Schon im Ganzen, indem nach der ungeschaffenen Intelligenz die endlichen Intelligenzen behandelt werden. Auch in vielem Einzelnen. So wenn, indem beide Abschnitte [7]) sich verketten, nach der Frage hinsichtlich der

[1]) Zu diesem auf Aristoteles (de caelo IV 3, p. 310 b 14—15; c. 4, p. 312 a 12—13; de gen. et corr. II 8, p. 335 a 16—21 zurückgehenden Gedanken vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II, b. 3. Aufl. S. 325, 2. Baeumker, Problem der Materie in der griech. Philos. Münster 1890. S. 242 Anm. 6 g. E.

[2]) p. 10, 25—28.

[3]) Prop. XIII und XIV. — [4]) Prop. XV.

[5]) Prop. XXI—XXV. — [6]) Prop. XXVI ff.

[7]) S. die Disposition in Abschnitt V.

Natur des Erkennens überhaupt[1]) zuerst das göttliche[2]), dann das der Intelligenzen[3]), zuletzt das der Dämonen[4]) zur Sprache kommt. Ebenso wenn versucht wird, das Erkennen Gottes, der Intelligenz, des Menschen[5]) oder das Erkennen der ersten Ursache, der Intelligenz, der vernünftigen und der sinnlichen Seele[6]) nach bestimmten Gesichtspunkten scharf abzustufen[7]).

Nehmen wir darum alles in allem, so dürfte schon auf grund der vorstehenden Erwägungen nicht zu bezweifeln sein, daß der Traktat, der nach seinem besonderen Zwecke den Titel *De intelligentiis* führt, sehr wohl nach dem formalen Gesichtspunkte, unter dem der Gegenstand durchweg betrachtet wird, als *De ordine entium* bezeichnet werden konnte.

Noch schlagender wird, wie ich denke, diese Beweisführung werden, wenn wir die Frage im Lichte der neuplatonischen Terminologie und der neuplatonischen Wertung der Dinge betrachten.

1) Prop. XXI. — 2) Prop. XXII ff.
3) Prop. XXVI ff. — 4) Prop. XLII.
5) Prop. XXIV. — 6) Prop. XXV.
7) Nicht ganz übergehen möchte ich ein Zusammentreffen im Ausdruck, das an sich zwar nichts beweist, zur Unterstützung einer aus andern Gründen wahrscheinlich gemachten Ansicht aber dennoch vielleicht erwähnt werden kann. Die zurückgelegte Abhandlung wird *Perspect.* prol. 129, 2 als capitulum bezeichnet. Da ist es nun bemerkenswert, daß der Prolog der Schrift *De intelligentiis* beginnt: Summa in hoc capitulo nostrae intentionis est etc. In der Bedeutung von „Abschnitt" zur Bezeichnung der „Kapitel"-Einteilung findet sich das Wort auch im Mittelalter oft genug — mir liegt es im Augenblick gerade handschriftlich in der Schrift des Heinrich von Langenstein (Henricus de Hassia) „De reductione effectuum spiritualium ad causas communes" vor —; aber in der hier offenbar gemeinten Bedeutung einer kleineren selbständigen Untersuchung dürfte es nicht eben häufig verwendet werden. Häufiger schon wird es gebraucht, um aus einer größeren Untersuchung eine besondere Frage herauszuheben (so öfter in der lateinischen Übersetzung von Avencebrol's *Fons vitae*; siehe meine Nachweise, Beiträge I 2—4, S. XXI, Anm. 1. Auch in der oben S. 240 f. behandelten Stelle aus Witelo's Perspektive V 18 ist es so gemeint). Aber davon ist die hier vorliegende Verwendung des Wortes capitulum zur Bezeichnung einer ganzen Abhandlung doch immerhin wesentlich verschieden, wenn auch der zuletzt erwähnte häufigere Gebrauch den Übergang zu dieser selteneren Verwendung bildet.

Den Ausgang möge dabei die von Witelo's Freund Wilhelm von Moerbeke in das Lateinische übertragene στοιχείωσις θεολογική des Proklus bilden. Ist ja gerade die schulmäßige Gestalt und die formelhafte Fixierung, welche die neuplatonische Lehre bei Proklus erfährt, wie für die späteste Antike, so auch für die neuplatonischen Richtungen der orientalischen und der mittelalterlichen lateinischen Welt teils direkt, teils wenigstens indirekt von besonderer Bedeutung gewesen.

Der Abriß der neuplatonischen Metaphysik, der uns in dieser στοιχείωσις θεολογική [1]) geboten ist, setzt sich zusammen aus einer Reihe von Paragraphen [2]), in denen jedesmal dem voranstehenden Satze die Begründung hinzugefügt ist. Diese Paragraphen stellen sich zu mehr oder minder scharf begrenzten Kapiteln zusammen, die freilich der Überschrift zumeist entbehren. Auf den Inhalt der ersten Hälfte des Werkes, welche in einer Reihe teils längerer, teils kürzerer Abschnitte oder Satzgruppen die wichtigsten metaphysischen Begriffe und Prinzipien des Systems behandelt, gehe ich hier nicht ein, da dieser Teil hier nicht weiter inbetracht kommt. Mit §. 114 beginnt dann ein längerer Abschnitt, welcher in der abstrakten Denk- und Sprechweise der späteren neuplatonischen Schulformeln die Eigenschaften der Götter entwickelt, die als oberste Einheiten (die obersten Götter) und deren Emanationen (als intelligibele, intelligibel-intellektuelle und intellektuelle Götter in andern Schriften von Proklus gegliedert [3])) dem Urprinzip oder dem Urguten [4]) folgen. An diesen ziemlich eintönigen Abschnitt, der sich schon dadurch aus dem gleichförmig dahinwälzenden Strome aneinandergereihter Sätze heraushebt, daß fast jeder der dahingehörenden 23 Paragraphen mit den Worten πᾶς θεός anfängt, schließt sich eine kurze Übergangspartie an (§. 137—144), in der das Verhältnis

[1]) Hrsg. von Fr. Creuzer in den Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, vol. III. Frankfurt 1822, wieder abgedruckt vor der zweiten Plotin-Ausgabe von Creuzer und Moser, Paris bei Didot.

[2]) 211 im Griechischen und bei Wilhelm von Moerbeke. An der Vollständigkeit zu zweifeln, liegt kein Grund vor; siehe Creuzer's Prooemium.

[3]) Vgl. Zeller, Philos. d. Gr.[3] III, b. S. 797 f.

[4]) über das §. 8.

der Götter zu dem ihnen Nachgeordneten besprochen wird. Den Anfang dieser Übergangspartie bildet der Satz, daß das Sein aus dem Einen und den diesem Einen folgenden Einheiten hervorgegangen sei [1]. Das Seiende ist bekanntlich der oberste der Begriffe, welche der Begriffsrealismus des Proklus aus den göttlichen Einheiten hervorgehen läßt [2], und er bildet mit den zwei folgenden Begriffen, dem des Lebens *(ζωή)* oder des ewigen Lebens *(αἰών)* und dem des Denkens *(νοῦς)*, die Trias der intelligibelen Götter [3]. Was auf den Begriff des Seins folgt, ist durch Anteilnahme am Sein und macht die Ordnungen des Seienden aus. Aber indem Proklus neben dem metaphysischen Gedanken zugleich von dem Interesse beherrscht wird, dem antiken Polytheismus eine spekulative Grundlage und eine philosophische Deutung zu geben, werden ihm jene Begriffe zugleich zu Gottheiten, tiefer stehend als jene über das Sein, Leben und Denken erhabenen Einheiten [4], in welchen er die obersten Götter erblickt, aber doch göttlicher Natur. Es gibt göttliche Intelligenzen, Seelen, Körper [5]. Wenn auch nicht alle Intelligenzen, Seelen, Körper göttlich sind, sondern nur die obersten Gattungen derselben [6], so umfassen doch jene Gottheiten das gesamte Gebiet des Wirklichen in allen seinen Ordnungen und erstrecken ihre Macht nach unten bis zu den niedrigsten Dingen auf dieser Erde [7]. Sonach reicht das Gebiet des Göttlichen soweit, wie das des Seins. Das spricht der letzte Satz jenes Übergangskapitels aus [8]: „Die Ge-

[1] §. 137: *πᾶσα ἑνὰς συνυφίστησι τῷ ἑνὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν.* Wilhelm von Moerbeke (ich benutze die Handschriften der Amplonian. Bibliothek zu Erfurt f. 26 und f. 40. Letztere ist die bessere): Omnis unitas simul constituit unum participans ipsa.

[2] §. 138. 161.

[3] Vgl. Zeller, a. a. O.

[4] §. 115. — [5] §. 139. — [6] Ebd. — [7] §. 140.

[8] §. 144: *Πάντα τὰ ὄντα καὶ πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ διακοσμήσεις ἐπὶ τοσοῦτον προεληλύθασιν, ἐφ᾽ ὅσον καὶ αἱ τῶν θεῶν διατάξεις· καὶ γὰρ ἑαυτοῖς οἱ θεοὶ τὰ ὄντα συμπαρήγαγον, καὶ οὐδὲν οἷόν τε ἦν ὑποστῆναι καὶ μέτρου καὶ τάξεως τυχεῖν ἔξω τῶν θεῶν.* In der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke heißt die Stelle: Omnia entia et omnes entium dispositiones in tantum processerunt quantum et deorum ordinationes. Etenim dii entia secum produxerunt, et nihil possibile erat subsistere et mensuram et ordinem sortiri extra deos.

samtheit des Seienden und der Ordnungen des Seienden reicht soweit, wie die Ordnungen der Götter; denn die Götter haben mit sich auch das Seiende zur Entwicklung gebracht, und nichts vermochte Bestand zu gewinnen und des Maßes und der Ordnung teilhaft zu werden getrennt von den Göttern." Damit sind den Ordnungen der Götter die Ordnungen des Seins gegenübergestellt, wobei hinsichtlich der „Ordnungen der Götter" freilich insofern eine gewisse Unklarheit vorliegt, als dieselben einerseits sich auf die über das Sein erhabenen göttlichen Einheiten beschränken, andererseits auch die niederen Gottheiten mit einschließen können. — Nach diesem Übergange folgen nunmehr drei große Abschnitte, in denen diese Ordnungen des Göttlichen und des Seins besprochen werden. Zuerst die göttlichen Ordnungen (*θεία τάξις, θεῖος διάκοσμος*, bei Wilhelm von Moerbeke *diuinus ordo, diuinus ornatus* — letzteres mißverständliche Übersetzung), sowohl in ihrem Verhältnis zu dem unter ihnen Stehenden, sowie in sich betrachtet (§. 145—159); dann ein langer Abschnitt mit der Überschrift[1]) „über die Intelligenz" (*περὶ νοῦ*, §. 160—183); endlich ein gleich langes Schlußkapitel über die Seele (§. 184—211). Man sieht, wie hier, wo es gilt, nach den Ordnungen der Götter die Ordnungen des Seins darzustellen, die Lehre von den Intelligenzen nicht nur den Reigen eröffnet, sondern zugleich mit großer Ausführlichkeit behandelt wird. Vom Standpunkte des Neuplatonismus aus mit Recht; „denn" — so heißt es dort — „da das wahrhaft Seiende das Erste von allem ist, was an der göttlichen Einigung teilhat, so füllt es auch die Intelligenz von sich an, und es ist die Intelligenz Seiendes in der Weise, daß sie vom Sein erfüllt ist"[2]). Nach der Intelligenz findet dann die Seele, die zwar ein zeitloses wesentliches Sein, aber

[1]) Warum diese Überschrift bei Creuzer eingeklammert ist, während er ganz gleichartige im ersten Teile des Werkes mit großer Schrift und als eigene Zeile hervorhebt, ist mir unerfindlich.

[2]) §. 161: *Ἐπεὶ γὰρ πρῶτόν ἐστι τῶν τῆς θείας ἑνώσεως μετασχόντων τὸ ὄντως ὄν, ὡς δέδεικται, καὶ πληροῖ τὸν νοῦν ἀφ' ἑαυτοῦ. καὶ γὰρ ὁ νοῦς ὂν ἐστιν, ὡς τοῦ ὄντος πληρούμενος.* Bei Wilhelm: Cum enim primum est participantium diuina unione enter ens, ut ostensum est, et replet intellectum a se ipso — et enim intellectus ens est tamquam ente repletus . . .

eine zeitliche Wirksamkeit hat [1]), eine ähnliche ausführliche Behandlung im Sinne des Neuplatonismus. Von den unter den Ordnungen des Seins früher (§. 139) erwähnten Körpern wird überhaupt nicht mehr eigens gesprochen. Denn das „Seelenfahrzeug" *(ὄχημα)*, worauf am Schluß (§. 207—210) einigemal die Rede kommt [2]), gehört nicht hierher. Diese strahlende Seelenhülle [3]), von der die Neuplatoniker mancherlei zu sagen wußten und die sie schon bei Plato [4]) zu finden vermeinten, soll ja unkörperlicher Natur sein, sowie unteilbar und leidenslos [5]).

Sonach zeigt uns bereits die *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, daß es ganz der neuplatonischen Denkweise entsprechen würde, wenn in einer Schrift über die „Ordnung des Seins" die Lehre von den Intelligenzen einen hervorragenden Platz einnimmt. Aber für eine unmittelbare Benutzung des Proklus in der Schrift *De intelligentiis* liegt keinerlei Beweis vor; und es ist auch wohl wahrscheinlich, daß die von Witelo zurückgestellte Schrift *De ordine entium,* die wir in jenem Traktat wiederfinden, schon vor der 1268 durch Wilhelm von Moerbeke vollendeten Übersetzung der *στοιχείωσις* begonnen wurde. Dazu kommt eine andere Schwierigkeit. Das Lehrbuch des Proklus trennt unverkennbar die Frage nach der Gottheit von der Untersuchung über die Ordnung des Seins. Die Gottheit wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Erhabenheit über das Sein betrachtet; — ganz abgesehen davon, daß der antike Neuplatoniker dem göttlichen Urwesen ganze Serien von Göttern folgen läßt. Der Verfasser der Schrift über die Intelligenzen dagegen beginnt seine Darlegungen mit dem Nachweis einer ersten Ur-

[1]) §. 191.

[2]) Bei Wilhelm von Moerbeke *susceptaculum.*

[3]) Näheres über dieselbe im folgenden Abschnitt.

[4]) Phaedrus 247 B; Phaedon 113 D. Natürlich bedeutet das *ὄχημα* dort etwas ganz anderes.

[5]) §. 208. Teilbarkeit und bloße Fähigkeit zum Leiden — nicht zum Thun — ist nach Proklus das Kennzeichen des Körperlichen; die Kraft zum Wirken hat der Körper nur durch Anteilnahme an einer von ihm verschiedenen (geistigen) Kraft (§. 80. Analoges lehren bekanntlich die arabischen Mutakallimûn und Avencebrol).

sache, die zugleich oberste Einheit und absolut Vollendetes ist, und schon in der Vorrede weist er auf diesen Abschnitt als wesentlichen Teil der Untersuchung hin [1]; auch die Untersuchung über die Gottheit muß er also, sollen wir berechtigt sein, in dem Traktat *De intelligentiis* die von Witelo bei Seite gelegte Schrift *De ordine entium* wieder zu finden, unter das Thema von der „Ordnung des Seienden" einbegriffen haben.

Allein auch dieses läßt sich sehr wohl aus dem neuplatonischen Sprachgebrauch erklären. Wie unser Verzeichnis [2]) lehrt, ist eine der vom Verfasser der Schrift über die Intelligenzen am häufigsten angeführten Autoritäten der *liber de causis*. Bekanntlich ist dieses im neunten Jahrhundert von einem gläubigen Mohammedaner verfaßte, durch Gerhard von Cremona ins Lateinische übertragene Werk — eine Hauptquelle neuplatonischer Anschauungen im Mittelalter — nichts als eine Art von Excerpt aus jenem Lehrbuch des Proklus. „Die meisten Kapitel des ersteren erweisen sich als eine bloße Reproduktion einzelner Paragraphen des letzteren; andere bilden eine mehr oder weniger gelungene Zusammenfassung und Verarbeitung mehrerer Paragraphen" [3]. Obwohl jener Kompilator eine besondere Selbständigkeit des Denkens nicht erkennen läßt, so hat derselbe doch im einzelnen manche Änderungen vorgenommen. Freilich kommen diese Änderungen, die teils auf der Ausmerzung bedeutsamer Bestandteile des Systems, teils auf der Einführung neuer Gedankenelemente, teils auf leichteren oder eingreifenderen Verschiebungen beruhen, zumeist mehr der Gemeinverständlichkeit im einzelnen, als der inneren Geschlossenheit eines sachlich eben in vielem nicht haltbaren Systemes zu gute. Vor allem ist versucht, den Gedanken des Neuplatonikers eine theistische Wendung zu geben. Der Polytheismus ist ausgeschieden und jede polytheistische Redewendung ängstlich vermieden; der dem Proklus gänzlich fremde Begriff der Schöpfung mehrfach

[1]) p. 1, 15.
[2]) S. S. 72.
[3]) Bardenhewer, Liber de causis S. 13. Die Nachweise im einzelnen (zum Teil schon von Thomas von Aquino in seinem Kommentar zum liber de causis gegeben) ebd. S. 15—37.

eingeführt [1]). Von den Verschiebungen einzelner Gedanken sei hier auf eine hingewiesen, die neben der theistischen Modifizierung des Systems des Proklus für die uns hier beschäftigende Frage nach dem Verhältnis der Schrift *de ordine entium* zu dem Traktat über die Intelligenzen meines Erachtens von entscheidender Bedeutung ist.

Proklus hatte ein dreifaches wahres Sein *(ὄντως ὄν)* unterschieden: das vor der Ewigkeit (dem ewigen Leben, *αἰών*), das in der Ewigkeit und das an der Ewigkeit teilhabende [2]). Das Sein vor der Ewigkeit ist nach ihm dasjenige Sein, welches von den über das Sein erhabenen göttlichen Einheiten ausgegangen ist, d. h. das Sein an sich, das er in seinem Begriffsrealismus, wie schon oben [3]) bemerkt wurde, noch vor die Begriffe des ewigen Lebens *(αἰών)* und des Denkens *(νοῦς)* setzt und als eine besondere Hypostase in der den göttlichen Einheiten folgenden Triade behandelt. Dieses Sein an sich *(ὂν αὐτό)* ist ursprünglich (nicht durch Anteilnahme) ein Seiendes. Das Sein in der Ewigkeit ist die Existenz dieser Ewigkeit selbst. Denn da nach der extrem realistischen Auffassung des Neuplatonikers die Grade der logischen Abstraktion zugleich Grade in der Ordnung des Wirklichen darstellen, so daß der logischen Immanenz der Gattung in der Art eine ontologische Anteilnahme der niedern

[1]) Die Nachweise im einzelnen bei Bardenhewer a. a. O. S. 14.

[2]) Prol. *στοιχ. θεολ.* §. 88: *Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἢ πρὸ αἰῶνός ἐστιν, ἢ ἐν τῷ αἰῶνι, ἢ μετέχον αἰῶνος. Ὅτι μὲν γάρ ἐστι πρὸ αἰῶνος, δέδεικται* (in §. 87, wo daraus, daß zwar jedes Ewige ein Seiendes, aber nicht jedes Seiende ein Ewiges ist — daß also der Begriff des *αἰώνιον* weiter ist als der des *ὄν* —, geschlossen wird, daß *ἐπέκεινα ἄρα τοῦ αἰῶνος τὸ ὄν*). *Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι· ὁ γὰρ αἰὼν τὸ ‚ἀεὶ' μετὰ τοῦ ‚ὄντος' ἔχει. Καὶ τὸ μετέχον αἰῶνος. τὸ γὰρ αἰώνιον πᾶν μεθέξει καὶ τοῦ ‚ἀεί' καὶ τοῦ ‚ὄντος'· τοῦτο μὲν κατὰ μέθεξιν ἄμφω ἔχει, καὶ τὸ ‚ἀεί' καὶ τὸ ‚ὄν', ὁ δὲ αἰὼν τὸ μὲν ‚ἀεί' πρώτως, τὸ δὲ ‚ὂν' κατὰ μέθεξιν· τὸ δὲ ὂν αὐτὸ πρώτως ‚ὄν' ἐστιν.* (Die Interpunktion bei Creuzer ist mehrfach unzutreffend.) Bei Wilhelm von Moerbeke: Omne enter ens aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate. Quod quidem enim sit ante aeternitatem, ostensum. At uero et in aeternitate; aeternitas enim ipsum ‚semper' cum ‚ente' habet. Et participans aeternitate; omne enim aeternum participatione ‚semper' et ‚entis' aeternum dicitur. Hoc quidem enim secundum participationem ambo habet, et ‚semper' et ‚ens'; aeternitas autem ipsum habet ‚semper' quidem primo, ipsum autem ‚ens' habet secundum participationem, si ens ipsum primo ‚ens' est.

[3]) S. 263.

Seinsstufe an der höhern entspricht, so ergibt sich für Proklus die Konsequenz, daß die Ewigkeit (*αἰών*) ihr Dasein durch Anteilnahme an dem ihr voraufgehenden Sein an sich (dem *ὂν αὐτό*) gewinnt. Eine wunderliche Etymologie soll dies verdeutlichen: *αἰών* ist gleich *ἀεί* und *ὄν*; der *αἰών* hat das *ἀεί* und *ὂν* in sich, das *ἀεί* ursprünglich, das *ὂν* durch Anteilnahme. Das Sein nach der Ewigkeit endlich ist das Sein des Ewigen (*αἰώνιον*, verschieden vom Sein der Ewigkeit!), d. h. das Sein des Denkens (*νοῦς*). Denn weil dieses Ewige (*αἰώνιον*) wiederum an der Ewigkeit (*αἰών*) Anteil hat, so nimmt es zugleich an dem in der der Ewigkeit enthaltenen Sein teil; ihm kommt beides, die Ewigkeit und das Sein, durch Teilnahme zu.

Der *liber de causis* nimmt von Proklus die Unterscheidung des dreifachen wahren Seins, vor, mit und nach der Ewigkeit herüber. „Jedes wirkliche Sein", heißt es §. 2, „ist entweder höher als die Ewigkeit und vor derselben, oder mit der Ewigkeit, oder nach der Ewigkeit und über der Zeit" [1]).

Aber der *liber de causis* giebt diesen drei Stufen einen ganz andern Sinn, der zwar an sich verständlicher, mit dem Systeme des Proklus dagegen weniger vereinbar ist. Wenigstens in diesem Zusammenhange giebt er die Hypostasierung des Seinsbegriffs als einer besonderen Realität, verschieden von dem, was durch ihn existiert, auf; ebenso die Unterscheidung der Ewigkeit als einer vor dem Ewigen selbständig existierenden Wirklichkeit. Ohne ferner Rücksicht darauf zu nehmen, daß Proklus das Urprinzip und alles Göttliche den Ordnungen des Seins gegenüberstellt, kehrt er zu der alten Auffassung zurück, die in der ersten Ursache oder der Gottheit das höchste und reinste Sein erblickt. Mit Ausscheidung jener seltsamen hypostasierten Begriffe des Proklus läßt er darum der Gottheit

[1]) In der Übersetzung des Gerhard von Cremona: Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsum, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus. Das arabische Original, entsprechend dem griechischen *πᾶν τὸ ὄντως ὂν* der *στοιχείωσις* des Proklus, ist hier weniger gut, doch dem Sinne nach richtig, mit omne esse superius wiedergegeben. In der Übersetzung der *στοιχείωσις* des Proklus von Wilhelm von Moerbeke heißt es (s. S. 267 A. 2) mehr wörtlich als lateinisch: omne enter ens; vgl. auch S. 269, A. 2.

oder der höchsten Stufe des Seins, in der Weise der ältern Neuplatoniker, sogleich die Intelligenz folgen, die im Gegensatz zu der niedern Welt die unveränderliche Ewigkeit als Maß ihrer Dauer hat. Mit der Seele, die wenigstens in ihrer Thätigkeit der Zeit untersteht und darum an der Grenze zweier Welten steht [1]), endet die Welt der wahren Wirklichkeit; es folgt die des wahren Seins entbehrende Welt des Werdens, die Körperwelt. An die Stelle der drei Seinsstufen des Proklus: Sein an sich, Ewigkeit, Ewiges, sind sonach, wie schon Thomas von Aquino hervorhebt [2]), drei davon wesentlich verschiedene getreten: die erste Ursache, die Intelligenz und die Seele. Erst

[1]) §. 2 nach den vor. Anm. citierten Worten: Esse uero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam, quod non patitur neque destruitur (anders im Arabischen). esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

[2]) Thomas Aqu. in libr. de caus. lect. 2 (ed. Antverp. 1612 fol. 2ra D sqq.): His igitur praemissis sciendum est quod haec propositio in libro Proculi secunda (der Druck falsch: 9) congrua inuenitur sub his uerbis: „Omne enter [uel existenter] ens (uel existenter ist wohl Glosse. Der Druck hat: omne entis uel existentis ens, weshalb Bardenhewer a. a. O. S. 17 Anm. 1 meint, der Verfasser der von Thomas benutzten Übersetzung habe wohl *ὄντος* für *ὄντως* gelesen. Aber Wilhelm von Moerbeke — s. S. 267 Anm. 2 — hat enter; und so — und demgemäß auch existenter — ist fraglos auch bei Thomas zu schreiben) aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate.“ Dicitur autem aeternitas per oppositum ad mobile, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moueri. Per quod datur intelligi, quid est quod in hoc libro dicitur „omne esse superius“, quia scilicet est supra motum et tempus. Huiusmodi enim esse secundum utrumque auctorem in utroque libro in triplices gradus distinguitur. Non tamen est eadem omnino ratio utrobique. Proculus enim hanc propositionem inducit secundum Platonicorum suppositiones, qui uniuersalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et uniuersalius, tanto prius esse ponebant (im Druck falsch ponebat). Manifestum est enim quod haec dictio *aeternitas* abstractius (das Neutrum wohl beizubehalten) est quam *aeternum*; nam nomine aeternitatis ipsa essentia aeternitatis designatur, nomine autem aeterni id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum *esse* communius est quam *aeternitas*; omne enim aeternum est ens, non autem omne ens est aeternum. Vnde per dicta ipsum esse separatum est ante aeternitatem; id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum; id autem quod quod est aeternitatem participans et quasi post aeternitatem est omne id quod esse aeternum participat. Sed huius libri (nämlich des *liber de causis*) auctor

darunter erhält dann das niedere Sein der Körperwelt, das kein wahres und wirkliches Sein (*ὄντως ὄν*) mehr ist, seinen Platz. Aber dieses niedere Sein der Körperwelt findet im *liber de causis* keine Behandlung; das Buch des arabischen Neuplatonikers ist vielmehr ganz der Darstellung jener drei Seinsstufen gewidmet: der ersten Ursache, der Intelligenz und der Seele; den breitesten Raum aber nimmt auch hier die Untersuchung über die Intelligenzen ein.

Die Bezeichnung der Intelligenzen und der Seelen als der Ordnungen oder Stufen des Seins in seinem Hervorgange aus der ersten Ursache begegnet uns auch sonst in der Scholastik in neuplatonischen Gedankenreihen oder in Berichten über die Anschauungen der Platoniker. So bei Albert dem Großen [1]) und bei Thomas von Aquino [2]).

Wenn sonach unser Traktat *De intelligentiis* mit der

in primo quidem aliqualiter (man beachte das *aliqualiter*!) cum praedictis propositionibus concordat. Vnde exponit quod esse quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa aeternitati ... Exponit enim secundum gradum, qui cum aeternitate est, de (de fehlt im Druck) intelligentia ... Tertium uero gradum exponit de anima ...

[1]) Z. B. De causis et processu uniuersitatis l. I tr. 4 c. 8, p. 561 a Jammy: His igitur praelibatis ordinem uniuersi esse secundum omnes gradus existentium, secundum quod fluunt a primo principio, non est difficile uidere (die Rede war von Intelligenz, Seele, Natur. Bemerkt sei, daß auch in dieser Schrift Alberts die Abhandlung *De intelligentiis* einen ganzen Traktat einnimmt, ganz abgesehen von den zahlreichen Bezugnahmen auf das Thema, welche durch die ganze Schrift hindurchgehen).

[2]) Z. B. in Opusc. 15 (de substantiis separatis c. 1, fol. 86va F ed. Antverp. 1612) im Bericht über die Lehre Plato's (d. h. des Proklus): Sub hoc autem uno (dem summus deus) diuersos ordines participantium instituebat in substantiis a materia separatis; quos quidem omnes ordines secundos deos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem. Besonders häufig natürlich im Kommentar zu *De causis*. Vgl. lect. 2 (oben S. 269 Anm. 2); lect. 3, fol. 2va G: tres gradus superiorum entium. lect. 4, fol. 3rb D: triplicem gradum superiorum entium. Ebd. fol. 3va J: de essse participato in primo gradu entis creati (Intelligenz). lect. 6, fol. 4vb K: Postquam auctor huius libri distinxit esse superius generaliter in tres gradus, quorum primus est supra aeternitatem, quod conuenit causae primae, secundus cum aeternitate, quod conuenit intelligentiae, tertius est infra aeternitatem et supra tempus, quod conuenit animae, hic incipit prosequi de singulis gradibus. lect. 7, fol. 5va H u. s. w. Der „ordo" intellectuum lect. 10, fol. 7va H.

ersten Ursache beginnt, dann die Intelligenzen behandelt, auch der Seele wenigstens gelegentlich gedenkt, so sind das eben die drei Stufen des wahren Seienden, des *ὄντως ὄν*, welche durch den *Liber de causis* in Umbildung von Gedanken des Proklus fest ausgeprägt und dem eisernen Bestande der mittelalterlichen neuplatonischen Denkweise einverleibt waren. Wenn ferner von diesen Stufen die der Intelligenzen in breitester Ausführung behandelt wird, so entspricht auch das ganz der Art und Weise, wie der *Liber de causis* mit diesen Seinsstufen sich auseinandersetzt.

Von der Anschauungsweise des Neuplatonismus aus konnte daher der Inhalt des Traktates *De intelligentiis* sehr wohl durch die Bezeichnung *De ordine entium* charakterisiert werden.

Wir zeigten zunächst die Uebereinstimmung der Schrift über die Intelligenzen mit charakteristischen Anschauungen Witelo's, die sich dadurch als sein persönliches Eigentum ergeben, daß sie in der Quelle von Witelo's „Perspektive", der Optik Alhacen's, fehlen und erst von Witelo hinzugefügt sind. Des weiteren haben wir dargethan, wie die Schrift *De intelligentiis* ganz dasjenige bringt, was man von einem neuplatonisch denkenden Traktat mit dem Titel *De ordine entium* erwarten kann. Demnach dürften wir mit der Annahme nicht fehlgreifen, daß wir in dem von mir erstmals herausgegebenen anonymen Werke *De intelligentiis* den von Witelo in der Vorrede seiner Perspektive als von ihm verfaßt erwähnten Traktat *De ordine entium* vor uns haben. Wir sind daher berechtigt, die Schrift über die Intelligenzen und die Perspektive mit einander zu verbinden, um das Gesamtbild eines bisher sehr wenig bekannten Philosophen und Naturforschers des 13. Jahrhunderts wiederzugewinnen.

V.

Die philosophiegeschichtliche Stellung des Traktates *De intelligentiis* möge in Verbindung mit einer Diskussion ihres Inhaltes entwickelt werden. Mancherlei Gedankenreihen, verschieden in ihrer sachlichen Tendenz wie in ihrem historischen Ursprunge, sind in dem „*Memoriale rerum difficilium*", wie aufgrund

der Vorrede nicht übel zwei Handschriften das Werk charakterisieren [1]), mit einander verflochten. Die geschichtlichen Voraussetzungen für solch ein buntes Gewebe sind daher naturgemäß nicht überall die gleichen. Darum wird die historische Untersuchung am besten von der Analyse des Inhalts ausgehen und an die einzelnen analytisch gewonnenen Elemente anknüpfen.

Der Vorrede wurde bereits mehrfach gedacht, nach ihrer Stellung zum Werk und nach ihren persönlichen Beziehungen. Sie bestimmt zunächst die Aufgabe, die der Verfasser sich bei seiner Schrift zum Ziel gesetzt hat, und entwickelt die Absicht, in der er diese Aufgabe unternehmen will.

Als Ziel, das er sich zur Aufgabe nimmt, bezeichnet der Verfasser selbst die Zusammenstellung schwierigerer Punkte der „*res naturales*“ (1, 2–3). Aber wie paßt die Bezeichnung „res naturales“, werden wir fragen, auf eine Schrift, die es fast gar nicht mit der Natur, sondern mit dem Geiste, nur wenig mit physischen Dingen, sondern fast allein mit metaphysischen Spekulationen zu thun hat? Begegnet uns zudem doch gleich in den ersten Propositionen eine Fülle von Citaten aus der Aristotelischen Metaphysik — nicht als äußerliches Ornament, sondern als Grundlage der ganzen Deduktion —, während die Benutzung der Aristotelischen Physik erst mit der XIV. These einsetzt. — Vom Standpunkt des aristotelischen, auch der späteren Scholastik geläufigen Wissenschaftssystemes aus würde dieser Einwand berechtigt sein. Allein unser Autor folgt hier der Dreiteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik (philosophia rationalis, naturalis, moralis), die angeblich schon Plato [2]), jedenfalls aber Xenokrates [3]) aufstellte, die dann bei den Stoikern und Epikureern allgemein verbreitet war und die schon dem früheren Mittelalter u. a. aus Cicero [4]) und Apulejus [5]) sowie aus Augusti-

[1]) S. oben S. 73, 126, 248 A. 2.

[2]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. [4] II, 1. S. 584, 4.

[3]) Sextus Adv. math. VII 16. Auch Aristoteles teilt Top. I 14, p. 105 b 20 die Probleme in ethische, physische und logische (vgl. auch Anal. post. I 33, p. 89 b 9).

[4]) Cic. Acad. I 5, 19.

[5]) Apulei. De dogm. Plat. I, 3.

nus [1]) bekannt war und geläufig blieb. Naturphilosophie ist hier jedes philosophische Wissen von den natürlichen Dingen [2]). Diesem weiteren Begriffe der philosophia naturalis reihte sich die Untersuchung über die substantiae separatae, d. h. über die von der Materie getrennten Substanzen oder die Intelligenzen, welche, wie wir sogleich sehen werden, das eigentliche Thema der Schrift bildet, sehr wohl ein.

Die Absicht des Verfassers bei der Übernahme seiner Aufgabe ist eine doppelte. Er will sich selber ein Merkbüchlein für das bessere Behalten schwierigerer Gegenstände zusammenstellen und zugleich seinen Nachfolgern die mühsame Arbeit ein wenig erleichtern (1, 3—5). Sie sollen, unbekümmert um den Autor, der bescheiden zurücktritt, das Brauchbare behalten und das weniger Gute verbessern, um so zur Erkenntnis der vollen Wahrheit zu gelangen (1, 5—9). Also auch der Nachwelt wird gedacht; denn wer nur für sich das Wissen erwerben will, ohne für seine nutzbringende Verwertung zum gemeinen Besten Sorge zu tragen, der ist ja, um ein Wort Dante's [3]) anzuführen, „kein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine

[1]) Augustin. De ciuit. Dei VIII c. 4, *PL* 41 p. 228: Proinde Plato, utrumque (die aktive Philosophie des Sokrates, die kontemplative des Pythagoras) iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione uersatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua uerum disterminatur a falso. Vgl. ebd. II c. 7; XI c. 25. — Der vielgelesene Chalcidius in Tim. c. 264 265 Wrobel (262 f. Mullach) dagegen teilt nach aristotelischen Principien (Zeller IIb [3], 176 ff.) in theoretische und praktische Philosophie, erstere in Theologie, Physik, Mathematik, letztere in Ethik, Ökonomik, Politik. Dies ist die gewöhnliche Einteilung im lateinischen Mittelalter, das sich dabei, soweit die spekulative Philosophie in Betracht kommt, auch auf Boethius de Trinit. c. 2 (*PL* 64, p. 1250; vgl. dazu Gilbertus Porretanus, *PL* 64, p. 1265 und Thomas von Aquino, opusc. 70 q. 5 a. 1) bezieht. Ebenso bei den Arabern, wie Algazel, Phil. tr. I c. 1, Avicenna, Log. I, 1, fol. 2 r col. 2, an die auch Gundissalinus in seiner Schrift *De diuisione philosophiae* sich anschließt. Doch tritt die andere Einteilung nicht ganz zurück. Vgl. z. B. Bonaventura, De reduct. artium ad theol. c. 4: Tertium lumen, quod illuminat ad ueritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae . . . et hoc triplicatur in rationalem, naturalem et moralem.

[2]) Gut gibt Jourdain, Recherches p. 305 die Einteilung wieder: *philosophie rationelle, philosophie réelle, philosophie morale.*

[3]) Dante De monarchia I, 1.

Frucht bringt zu seiner Zeit", sondern „ein verderblicher Strudel, der immer verschlingt und nie das Verschlungene herausgibt". Aber wie eng ist der Gesichtskreis unseres Verfassers, wie weit entfernt sein Geist von Dante's stolzem Fluge! Des Florentiners mächtiger Geist ist bloßer Reproduktion durchaus abhold; denn, so meint er, welchen Nutzen würde der bringen, der einen Lehrsatz des Euklid abermals bewiese, der den Begriff der Eudämonie nach Aristoteles noch einmal finden oder nach Cicero das Alter noch einmal verteidigen wollte? Nur Überdruß würde sein überflüssiges Unternehmen erregen [1]). Unser schlesischer Autor dagegen steckt sich ein bescheideneres Ziel. Nur als Sammler will er erscheinen [2]); und wenn er der eigenen Gedanken thatsächlich auch nicht völlig entbehrt, so stellt er selbst seine Absicht doch mehr als eine bloß didaktische hin; die Förderung der Wissenschaft als solcher als sein Ziel zu bezeichnen, ist er nicht kühn genug.

Wie schon oben [3]) gesagt wurde, gibt eine gelegentliche Bemerkung des Autors [4]) uns Mitteilung von der Frage, die ihn zuerst auf die nähere Beschäftigung mit der in dem vorliegenden Buche behandelten Materie brachte. Es war ein erkenntnistheoretisch-metaphysisches Problem, die Frage, worauf es denn beruhe, daß einem Wesen die Fähigkeit, etwas anderes zu erkennen, zukomme: das Grundproblem der Intelligenz.

Natürlich soll, wie gleichfalls schon hervorgehoben wurde [5]), diese Bemerkung über die Entstehungsgeschichte des Buches das Thema desselben nicht ausschöpfen. Dieses ist vielmehr ein weit umfassenderes. „Weil der Intellekt, wie es im dritten Buche über die Seele [6]) heißt, wenn er etwas in besonderem Grade Intelligibeles erkannt hat [7]), nicht etwa weniger gut das niedrigst

[1]) A. a. O.

[2]) Rerum naturalium difficiliora breuiter colligere. p. 1, 2–3.

[3]) S. S. 256 A. 2.

[4]) Zu Prop. XVIII, p. 23, 9–11.

[5]) S. S. 256 Anm. 2.

[6]) Aristot. de anima III, 4, p. 429 b 3: *ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.* Witelo folgt hier der griechisch-lateinischen Übersetzung; s. o. S. 249.

[7]) Witelo setzt mit der griechisch-lateinischen Übersetzung weniger bezeichnend das Präsens.

Stehende erkennt, sondern vielmehr besser, so wohnt dem Intellekte das Verlangen inne, an das, was am meisten intelligibel ist, sich heranzumachen. Solchem Verlangen folgend, haben wir uns zur Aufgabe gesteckt, die Eigentümlichkeit und die Natur der unkörperlichen Substanzen[1]) zu untersuchen, wobei wir zuerst über diejenige einiges sagen wollen, über die zu reden einem das Recht nicht zusteht" (p. 1, 10—16).

Die Art, wie Witelo hier sein Thema einführt und seine Wahl begründet, ist zu charakteristisch für die hellenisch-mittelalterliche Auffassung von der Wissenschaft überhaupt und von ihrem methodischen Aufbau, als daß wir nicht einen Augenblick bei dieser principiellen Frage verweilen sollten.

Bekanntlich bildet bei Aristoteles die Wissenschaft vom Seienden als Seienden die „erste Philosophie" und macht als solche für die sachlichen Probleme der philosophischen Forschung die Central- und Grunddisciplin aus. Dieser *πρώτη φιλοσοφία* rechnet das zwölfte Buch der Metaphysik auch die Frage nach den immateriellen Substanzen zu, d. h. nach der Gottheit als reiner Intelligenz und letzter Ursache der Ordnung in der Welt, und nach den Geisteswesen, auf welche die Ordnung der astronomischen Welt insbesondere zurückgeführt wird. Daß die Einbeziehung dieser Fragen in die Metaphysik nicht etwa auf einem Dispositionsfehler beruht, sondern sachlich und historisch gerechtfertigt ist, hat, gegenüber dem Tadel Natorp's[2]), Eduard Zeller[3]) in einer, wie ich meine, durchaus zutreffenden Weise gezeigt.

Diese Wissenschaft nun von den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden und von seinen obersten Ursachen — die „Weis-

[1]) substantiarum separatarum, d. h. a materia separatarum. Den Ausgang für den Ausdruck bildet die Aristotelische Bezeichnung des *νοῦς* als *χωριστός*, wie de an. III 6, p. 430 a 17; vgl. auch de an. II 2, p. 413 b 26; eth. Nic. X 8, p. 1178 a 22.

[2]) Paul Natorp, Thema u. Disposition der aristotelischen Metaphysik. Philos. Monatshefte XXIV. 1888. S. 37—65. 540–574 (s. S. 49 f. u. ö.).

[3]) Archiv f. Gesch. d. Philos. II. 1889. S. 264–271. Wie die früheste peripatetische Schule in dieser Hinsicht vollkommen gleich dachte, ersieht man aus der wenn auch nicht von Aristoteles selbst herrührenden, so doch altperipatetischen Schrift (Zeller, Phil. d. Gr. II b [3], 97, 2) *περὶ ζῴων κινήσεως* 5 p. 700 b 7 u. 9.

heit" im Gegensatz zur bloßen Teilwissenschaft — betrifft freilich die schwierigsten Fragen [1]). Dafür aber ist sie andererseits auch die Wissenschaft von dem am meisten Intelligibelen [2]), und darum ist sie es, die Licht auf die nachgeordneten Disciplinen wirft [3]). Trotz des Aristoteles Polemik gegen die Platonischen Ideen ist doch die centrale Stellung, welche die Ideenlehre bei Plato hatte, auf die Aristotelische Erbin dieser Ideenlehre, die Lehre von dem Seienden an sich und von der immateriellen Substanz, übergegangen, mag auch Aristoteles im Gegensatz zu Plato das Seiende an sich nur als Abstraktion und die immaterielle Substanz nicht so sehr als Vorbild, wie als bewegende Kraft betrachten.

Dieser Standpunkt charakterisiert die hellenische Wissenschaft. Von keinem skeptischen Bedenken betroffen, nicht berührt von dem scharfen Hauche erkenntnistheoretischer Kritik, sucht sie — wenigstens soweit ihre klassischen Vertreter in Betracht kommen —, in ungebrochenem Vertrauen auf die Kraft der forschenden Vernunft in uns und auf die Durchsichtigkeit einer Vernunftordnung in der objektiven Welt, ein System widerspruchsfreier allgemeiner Vernunftprincipien und diesen Vernunftprincipien entsprechender Bestimmungen des Wirklichen zu finden, damit hierdurch alles Besondere seine Einordnung in einen vernunftgemäßen Zusammenhang erfahre und so auf das Engere und das Empirische das Licht der allgemeinen Vernunftidee falle. Natürlich erscheinen diese Vernunftideen nicht bloß als äußere Regulative und bloß subjektive Norm. Gemäß der vorausgesetzten Harmonie subjektiver Vernunftanlage und objektiver Vernunftordnung sind sie in den Dingen selbst dasjenige, was am meisten der erkennenden Vernunft gemäß ist und darum das (reale) Vernunftobjekt *κατ' ἐξοχὴν* ausmacht [4]). Für die Erfassung dieses specifischen Vernunftobjektes aber verlangt die hellenische Anschauung vom Wissen nicht eingehende empirische Studien als Vorbedingung;

[1]) Aristot. Metaph. I 2, p. 982 a 23: *σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου.* Damit vergl. aus Witelo's Prolog 1, 1—2: rerum naturalium difficiliora breuiter colligere.

[2]) Aristot. a. a. O. 982 b 1: *τοιαύτη* (scil. *ἐπιστήμη*) *δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστ' ἐπιστητοῦ.* — [3]) A. a. O. 982 a 21—23.

[4]) *τὸ μάλιστ' ἐπιστητόν*, Metaph. I 2, 982 b 2 (Damit vgl. unten S. 278 Anm. 2).

wenige allgemeine Induktionen geben leicht die Voraussetzungen, bei denen die Abstraktion des Verstandes und der Kausalschluß der Vernunft einsetzen. Die Metaphysik erscheint dem Griechen zwar nicht — wie die immanente Metaphysik oder die Philosophie im echten und eigentlichen Sinne bei Kant und seinen nächsten Nachfolgern[1]) —als eine rein apriorische Vernunftwissenschaft. Sie erfaßt vielmehr zunächst das, was in dem erfahrungsgemäß gegebenen Wirklichen in besonderem Maße der Vernunft gemäß ist (das Seiende als Seiendes). Wenn sie im Vernunftschluß über das empirisch gegebene Seiende hinausstrebt, so ist sie überzeugt, dabei den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Wirklichen nicht aufzugeben; denn die Denkgesetze sind dieser Metaphysik zugleich Seinsgesetze. Aber trotz eines solchen Gegensatzes gegen eine rein aprioristische Wertung des Vernunfterkennens, trotz jenes Festhaltens des A posteriori, unterscheidet sich der hellenische Standpunkt doch ganz wesentlich von den Gesichtspunkten, welche unsere Gegenwart beherrschen. Die moderne Betrachtungsweise, soweit sie nicht der Metaphysik überhaupt ablehnend gegenübersteht oder ihr doch eine nur hypothetische Geltung beilegt, erkennt jedenfalls der metaphysischen Deduktion nur nach vorgängiger erkenntniskritischer Prüfung (vielleicht auch Einschränkung) objektiven Wert zu. Für die metaphysische Erweiterung und abschließende Begründung des empirischen Weltbildes verlangt sie eine vorgängige gründliche Umschau im empirischen Wissensbereich. Dagegen läßt der antike Vernunft-Optimismus umgekehrt das Denken ohne weitere Umschweife wie im Fluge das Hochland des Metaphysischen und Transcendenten erreichen und erst von dort aus den Einblick in die ganze Breite des Empirischen gewinnen.

Diesen hellenischen Standpunkt hat die Scholastik, wenigstens die des dreizehnten Jahrhunderts, festgehalten. Weil auf ein Ziel hingerichtet, führt Thomas von Aquino in der Einleitung zur Metaphysik[2]), in der er die oben berührten

[1]) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. Berlin 1892. S. 27 ff.

[2]) Thomas Aqu. Metaph. prolog. init. — Wohl die beste Erläuterung dazu bringt H. E. Plaßmann, Die Schule des h. Thomas von Aquino. IV. Metaphysik. Soest 1858. S. 9 ff. Gewiß ist Plaßmann's Werk in stilistischer Beziehung und in seiner Polemik kein Musterbuch; aber der Verfasser kennt Thomas

Gedanken des Aristoteles mit wundervoller Klarheit systematisch zusammenfaßt und weiterspinnt, des näheren aus, bedürfen die sämtlichen wissenschaftlichen Disciplinen (omnes scientiae et artes) der Leitung durch eine höchste Wissenschaft. Es ist die Metaphysik in ihrer dreifachen Stellung als Wissenschaft vom Sein im allgemeinen [1], — von den Ursachen, — vom immateriellen Sein, insbesondere von Gott und den Intelligenzen. Die Metaphysik, die trotz jener dreifachen Betrachtung nicht aufhört, eine einheitliche Disciplin zu sein, ist aber deshalb für diese leitende Aufgabe die gegebene Wissenschaft, weil sie am meisten vernunftgemäß ist, d. h. weil sie die am meisten dem vernünftigen Denken entsprechenden Objekte hat [2].

Die Zeit Witelo's, so hat uns die vorstehende Erörterung gezeigt, wird von der Grundanschauung beherrscht, daß die Metaphysik — und mit ihr die Lehre vom Geiste oder von den Intelligenzen — als Wissenschaft von dem am meisten Intelligibelen die Grundwissenschaft im Gebiete der natürlichen Dinge sei, und daß von ihr aus das Licht vernünftigen Denkens auf die tiefer liegenden Felder der Forschung falle.

Allerdings soll eines nicht verschwiegen werden. In der verbreiteten scholastischen Metaphysik, die den Aristotelischen Bahnen folgt, aber, losgelöst von den genetischen Beziehungen zu Plato's Gedankenwelt, unter denen Aristoteles persönlich noch immer steht, das empirische Element in der formalen Ausgestaltung der Metaphysik sogar noch schärfer herausgearbeitet hat als Aristoteles selbst, ruht der Schwerpunkt nicht in der Lehre von den Intelligenzen, welche den Inhalt von Witelo's Schrift bildet. Wenn wir allein diese mittelalterliche peripatetische Anschauung ins Auge fassen, so wird Witelo's Standpunkt uns noch befremd-

wie wenige und setzt das, was Thomas wirklich gesagt hat, mit Treue und sachkundiger Gründlichkeit auseinander. Hinsichtlich seiner entspricht das, was Cl. Sabene, Philosophisches aus Frankreich (Wissenschaftl. Beilage zur Germania. 1902. S. 289) über neuere Thomistische Litteratur bemerkt, ganz meinen Ansichten.

[1] Thomas Aqu. l. c.: ens et ea quae consequuntur ens.

[2] . . . scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis ist. Haec autem est quae circa maxime intelligibilia uersatur. Vgl. Arist. metaph. I 2, p. 982 b 1 (oben S. 276 Anm. 4).

lich genug bleiben. Schlägt doch jene peripatetische Metaphysik überhaupt einen anderen Gang ein als dieser. Sie verzichtet darauf, Gott und den Geist in dem eigenen wesentliche Sein zu betrachten, und nimmt vielmehr ihren Ausgang von dem Seienden, das in den sinnlichen Erfahrungsdingen gegeben ist und aus diesen durch Abstraktion als das ihnen gemeinsamen Sein (ens commune) gewonnen wird. Was sie dagegen von Gott und den Intelligenzen zu beweisen unternimmt, das beansprucht sie nur unter dem Gesichtspunkte der Ursache für das erfahrbare Seiende zu wissen [1]. Das spezifische Objekt des menschlichen Vernunfterkennens nämlich ist nicht die Wesenheit überhaupt, sondern das eigentümliche Sein der unserer Sinneserfahrung zugänglichen Dinge [2]. Darum ist das eigentümliche und direkte Objekt der Metaphysik das aus der Sinnenwelt entnommene gemeinsame Sein (ens commune). Gott und die reinen Geister dagegen unterstehen nur als Prinzipien und Ursachen der physischen Welt (des ens commune) der metaphysischen Betrachtung [3].

Aber für das Verständnis und die Beurteilung Witelo's dürfen wir uns nicht ausschließlich auf die peripatetische Metaphysik des Mittelalters, insbesondere auf die Thomistische, stützen. Schon oben wurde hervorgehoben, daß die ganze Anlage von Witelo's Schrift durchaus der Art entspricht, in welcher Proklus und der Liber de causis die stufenweise Entwicklung des Seins sich vollziehen lassen. Diese neuplatonische Ontologie geht nicht aus, wie Thomas, von dem ens commune, das von den physischen (d. h. der örtlichen Veränderung unterworfenen) Dingen abstrahiert ist, um von da zu den Ursachen aufzusteigen, sondern sie nimmt den umgekehrten Gang. Gott, Intelligenz und Seele waren die Stufen des Seins, die der Liber de causis in absteigender Folge behandelte; das physische Sein spielte daneben

[1] Plaßmann, Metaphysik S. 19—22.

[2] Thomas Aqu. S. theol. I q. 84 a. 7: Vnde intellectûs angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit; intellectûs autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quiditas siue natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas uisibilium rerum etiam in inuisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. Vgl. I q. 85 a 1; q. 87 a. 2 ad 2; q. 88 a. 3 und öfter.

[3] Plaßmann a. a. O. S. 27.

nur eine untergeordnete Rolle [1]). Wenn im Unterschiede davon Proklus die Gottheit noch über das Sein setzt, so ist im übrigen seine Auffassung die gleiche [2]). Daraus erhellt zugleich, daß dieser Neuplatonismus den Begriff des Seins nicht zunächst im Sinne des von den sinnfälligen Dingen abstrahierten allgemeinen Begriffes oder im Sinne des ens commune der scholastischen Lehre nimmt, sondern im Sinne des vollen, ganzen, höchsten und vollendeten Seins, des ὄντως ὄν der Platonischen Philosophie.

Mancher wird das vielleicht besser verstehen, wenn er sich des verwandten Ganges erinnert, den der Rationalismus des Descartes bei der Bestimmung des Substanzbegriffes eingeschlagen hat. Seine Unterscheidung der unendlichen und der endlichen Substanz, der Satz, daß beide nur im analogen Sinne Substanz seien, die Lehre, daß die endliche Substanz durch den andauernden concursus diuinus in ihrem Bestande erhalten werde: alles das ist auch feststehende Lehre der Scholastik. Aber darin besteht der Unterschied: während die Scholastik mit Aristoteles den Begriff der Substanz zunächst von dem in der Erfahrung gegebenen physischen Seienden zu abstrahieren sucht und ihn erst dann auf die Gottheit im analogen Sinne überträgt [3]), nimmt Descartes den Begriff der Substanz im Sinne des vollen, ganzen, höchsten und vollendeten Seins, die οὐσία als ὄντως ὄν, und kommt so zu der umgekehrten Anordnung, aus der dann freilich schon bei Descartes und noch mehr bei seinen Nachfolgern auch tiefgreifende sachliche Unterschiede erwachsen. Nach der Ähnlichkeit dieser Umwertung des Substanzbegriffes durch Descartes werden wir die Umformung der Aristotelischen Ontologie durch den mittelalterlichen Neuplatonismus verstehen. Wenn dieser nicht, wie Proklus, das Sein erst in der auf die Gottheit folgenden Vernunftwelt beginnen läßt, sondern mit dem Liber de causis die Gottheit selbst als oberste Stufe des Seins faßt, so liegt in dieser bereits durch den Liber de causis vorgenommenen Vereinfachung derselbe Proceß vor, wie er uns soeben bei Descartes begegnete.

Übrigens hat schon Thomas von Aquino klar gesehen, wie es im Wesen der Platonischen Ontologie und An-

[1]) S. oben S. 269 f. — [2]) S. S. 262 ff.

[3]) Nach dem Vorgange Augustin's; vgl. A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846. S. 243 f.

thropologie begründet ist, wenn hier an die Stelle des von der sinnfälligen Erfahrungswelt abstrahierten Seins das seiner Natur nach immaterielle Sein der körperfreien Vernunftwelt als das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes tritt. Jenes eigentümliche Objekt aber ist die Lichtquelle, von der aus das Verständnis für Fernerliegendes gewonnen werden muß [1]).

Sonach kann uns in keinem Punkte die Bestimmung, welche Witelo von seinem Thema und dessen Bedeutung gibt, befremden. Mit Aristoteles sieht er in der Wissenschaft von dem am meisten Intelligibelen die Grundlage für die übrigen Zweige der Wissenschaft. Jene lichtspendende philosophische Grundwissenschaft aber ist ihm als Neuplatoniker die Lehre von den rein geistigen Substanzen. Schon in der Einleitung tritt uns die Synthese von Aristotelismus und Neuplatonismus entgegen, die für das ganze Werk charakteristisch ist. Jene Synthese aber geht in der historischen Ableitung ohne Rest auf.

Des Übergangs zur Schrift selber, der in stimmungsvoller, dem Thema selbst entnommener Lokalfarbe eine Anrufung des Quells alles Lichtes bringt, der mit seinem Strahl die Finsternis des Geistes vertreiben und durch den Nebel des Irrtums den rechten Weg zeigen möge, wurde schon bei Erörterung der Verfasserfrage gedacht. Erwähnt wurden schon die unverkennbaren Anklänge an den Widmungsbrief zur Perspektive [2]). Analoges findet man auch bei Dante [3]) und Bonaventura [4]).

Die Disposition der Schrift ist eine in ihren Hauptabteilungen vollkommen klare und auch im einzelnen ziemlich durchsichtige.

[1]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 85 a. 1: Intellectus autem humanus . . . non est actus alicuius organi, sed tamen est uirtus animae quae est forma corporis . . . Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem deuenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato uero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodam modo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas, et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando.

[2]) S. S. 251. — [3]) Dante, De monarchia I 1: non tam de propria uirtute confidens, quam de lumine Largitoris illius qui dat omnibus affluenter et non improperat (aus Epist. Jac. 1, 5).

[4]) Bonaventura, Itin. mentis in Deum, prol.: In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a patre lu-

Von den Stufen des Seins, wie wir sie oben [1]) als der neuplatonischen Vorlage entnommen nachwiesen, werden die beiden obersten behandelt: die erste Ursache und die Intelligenz. Wenn hier die erste Ursache einmal dem Begriffe der Intelligenz untergeordnet erscheint (da Titel und Thema der Schrift *De intelligentiis* lautet), und dann wieder (in dem Werke selbst) von den Intelligenzen unterschieden wird, so darf uns dies nicht befremden. Als geistige Natur nämlich konnte auch die erste Ursache ihre Behandlung in einer Schrift *De intelligentiis* finden; aber der Verlauf der Schrift faßt die „Intelligenzen“ wieder im technischen Sinne der neuplatonisch-peripatetischen Lehre, wie diese vor allem durch Avicenna fixiert war. Die Lehre von der Seele und der Natur dagegen konnten und mußten wohl in einer umfassenden Schrift *De ordine entium* Platz finden, wie Witelo sie geplant hatte; der neue Titel dagegen gab das Recht, sie auszuscheiden. Als Schrift *De ordine entium* wäre unser Traktat unvollendet; als *De intelligentiis* fehlt ihm nichts.

Witelo selbst weist ausdrücklich auf jene Zweiteilung seiner Schrift hin [2]). Um so befremdlicher ist es, daß dieselbe von Rubczy.ski [3]) verkannt wird. Derselbe macht nämlich aus der im ersten Teile sich findenden Abhandlung über das Licht eine eigene Abteilung, und verkennt, daß bei Witelo das Licht ebenso als Bestimmung des göttlichen Wesens erscheint, wie die Einheit, die Substanz, das Denken u. s. w. Wenn Witelo etwas länger bei dem Lichte als z. B. bei der Einheit verweilt und auch den Widerglanz des göttlichen Lichtes in dem an ihm Teilhabenden erörtert, so ist das nur eine Episode, die ebensowenig einen dritten Hauptteil ausmacht, wie die analogen Ausführungen über das Verhältnis des kreatürlichen Erkennens zu dem göttlichen [4]), welche den Schluß des ersten Teiles bilden [5]).

minum . . . Patrem scilicet aeternum, inuoco . . . ut . . . det illuminatos oculos mentis nostrae . . . — [1]) S. S. 271.

[2]) p. 31, 19–32, 8, wo eine namentlich für den ersten Teil ziemlich eingehende Disposition gegeben ist.

[3]) Traktat o porządku i. t. d. str. 382: Całość dzieli się na trzy części.

[4]) Prop. XXIV und XXV.

[5]) Rubczyński würde kaum zu seiner unrichtigen Annahme gekommen sein, wenn er die Worte genauer beachtet hätte, mit denen Witelo den Abschnitt p. 31, 15 schließt: in parte ergo manifestatae sunt proprietates substantiae cognoscentis primae et quae per participiationem ab ipsa sunt in aliis.

Im einzelnen möge folgende Übersicht den Aufbau des Ganzen zeigen.

Erster Teil. **Die erste Ursache** (Prop. I—XXV).

1. Die Natur der ersten Ursache (I—XV).
 a) Es existiert eine erste Ursache (I).
 b) Sie ist eine (II—IV),
 c) ist Substanz (V),
 d) ist Licht (VI—XII; darin Exkurs über die Wirkungen des Lichtes in dem, was am göttlichen Lichte teilhat).
 e) Sie ist einfach (XIII—XIV),
 f) ist ewig und immer im Akt (XV).
2. Das Erkennen der ersten Ursache (XVI—XXV).
 a) Natur des Erkennens überhaupt; das erkennende Leben; es ist in Gott trinitarisch (XVI—XX).
 b) Das Erkennen der ersten Ursache ist ein intellektuelles (XXI), ist
 c) ein stets aktuelles (XXII), und ist
 d) höchste Seligkeit (XXIII).
 e) Verhältnis des Erkennens der kreatürlichen Wesenheiten zu dem göttlichen Erkennen (XXIV—XXV).

Zweiter Teil. **Die Intelligenzen** (XXVI—LVIII).

1. Die erkennende Kraft der Intelligenzen (XXVI—XLII).
 a) Objekt des Erkennens (XXVI).
 b) Weise des Erkennens (XXVII—XLI).
 α) Unterschied von dem der ersten Ursache (XXVII—XXIX),
 β) Eigenart (XXX—XXXIII),
 γ) Verlauf und Gegenstände im einzelnen (XXXIV—XLI).
 c) Erkennen der Dämonen (XLII).
2. Die bewegende Kraft der Intelligenzen (XLIII—XLIX).
 a) Natur der Bewegungskraft (XLIII—XLIV).
 b) Zwei Arten der Bewegungskraft (XLV).
 c) In den Intelligenzen kein substanziales Vergehen (XLVI).
 d) Wie die Intelligenzen die Körper bewegen (XLVII—XLIX).

3. Verhältnis der Intelligenzen zu Raum und Zeit (L—LVIII).
 a) Beziehung der Intelligenzen zum Raume (L—LII).
 b) Die Dauer der Intelligenzen, Ewigkeit, Zeit (LIII—LVIII).

Wie schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, ist in dem Werke Witelo's sehr vieles enthalten, was unserm Denken gänzlich fremd geworden ist. Nicht weniges erscheint uns völlig phantastisch und willkürlich. Wo der mittelalterliche Autor um eine Antwort nicht verlegen ist, sondern alles Fernste mit naiver Sicherheit beantwortet, als ob er mit dabei gewesen sei, da erscheint uns vielleicht schon die Problemstellung, gemessen an den Grenzen des menschlichen Erkennens, als eine absurde. Die kindliche Art, in der phantasievolle Dichtung in das straffe Gewand geometrischer Deduktionsmethode sich kleidet, nötigt uns nicht selten ein Lächeln ab. Und doch sind auch diese Anschauungen einmal lebendig gewesen; sie bilden ein Glied in einer langen Entwicklungskette. Was aber lebendig war, das hat der Historiker in seiner Lebensform zu bestimmen und in seinen Lebensbedingungen zu begreifen. Es muß in seiner Darstellung wieder aufleben, nicht als eine Aneinanderreihung teils wahrer, teils falscher Sätze, die nur nach ihrem sachlichen Gehalt geprüft werden, sondern als ein organisches Gebilde, bestimmt teils durch die individuelle Eigenart seines Schöpfers, teils durch das Milieu, in dem dieser lebte. Nicht im Schutte, der bei Seite geworfen wurde, wollen wir wühlen, sondern ein lebendiges Bild aus dem Jugendalter der nach dem Untergange der Antike allmählich sich wieder verjüngenden Welt suchen wir im nachschaffenden Geiste an uns vorüberziehen zu lassen. Dafür aber wird es notwendig sein, wenigstens die wichtigsten von Witelo's Sätzen im Zusammenhang der historischen Entwicklung zu betrachten.

Erster Teil. **Die erste Ursache.**

Ein Lehrgebäude der positiven Theologie, welches die in den Glaubensquellen gegebenen Dogmen systematisch zu ordnen unternimmt, wird naturgemäß von der Gottheit den Ausgang

nehmen und zuvörderst Natur, Eigenschaften und inneres Leben des höchsten Wesens zu bestimmen suchen. Erst dann wird es zu Gottes Walten in der Schöpfung, zu seinen Werken und deren Eigenart und Ziel hinabsteigen. Auch die spekulative Theologie, welche die positive voraussetzt, um zu ihr ein die πίστις in der γνῶσις vollendendes Seitenstück zu bieten, wird ohne weitere Umwege den Fortgang ihrer Darlegung der Ordnung des Seienden folgen lassen. Für die philosophische Seinsbetrachtung dagegen wird sich naturgemäß der umgekehrte Gang der Forschung darbieten. Die philosophische Metaphysik wird zunächst das in der Erfahrung Gegebene ins Auge fassen, um so die Lücken nachzuweisen, welche verhindern, daß dasselbe sich zu einem einheitlichen Weltbilde zusammenschließt. Sie wird zuerst den Bereich und den Geltungswert menschlicher Vernunfterkenntnis prüfen, um nicht ohne kritische Sicherung an Schlüsse heranzutreten, welche das Erfahrbare überschreiten. Erst dann wird sie es wagen, an der Hand des Kausalgesetzes die Lücken des empirischen Weltbildes durch den Begriff einer ersten Ursache auszufüllen, in der das vernunftgemäße kausale Erklären zur Ruhe gelangt. Das wenigstens ist der naturgemäße Weg der philosophischen Seinsbetrachtung, wie ihn in klassischer Form schon Aristoteles ihr gewiesen hat, mag bei ihm auch die erkenntnistheoretische Grundlegung immerhin noch ziemlich unentwickelt sein. Anders aber wird sich auch in der philosophischen Betrachtung der Gang gestalten, wenn dieselbe nicht, wie dieses bei Aristoteles der Fall ist, zunächst aus dem theoretischen Interesse hervorgeht, sondern aus dem religiösen Bedürfnis erwächst und in seinem Dienste steht. Dies war der Gesichtspunkt, unter welchen der Neuplatonismus das philosophische Gottesproblem stellt [1]). Darum wird jede im neuplatonischen Geiste gehaltene Metaphysik den aposteriorischen Gang, sei es bewußt oder sei es instinktiv, verlassen, um vielmehr, wie die rein theologische Spekulation, mit dem höchsten Princip zu beginnen und von da in absteigendem Gange den Weg zu gewinnen [2]).

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen I a⁵, 158 f. III b³, 426 ff.

[2]) Selbst wo, wie z. B. bei Plotin, von dem betreffenden Philosophen selbst keine systematische Darstellung gegeben wird, da erfordert doch die

Als etwas historisch Selbstverständliches erscheint es uns darum, wenn Witelo, durchtränkt von neuplatonischer Denkweise, seine metaphysische Erörterung mit der Frage nach der ersten Ursache beginnt, um mit ihr eine Untersuchung über das dem Neuplatonismus entstammende Problem von der Stufenordnung des Seienden [1]) einzuleiten. Man wolle nicht den Neuplatonismus Witelo's durch den Hinweis auf die gleiche Anordnung anderer nicht neuplatonischer Autoren abschwächen. Gewiß berührt Witelo sich hier mit zahlreichen andern Zeitgenossen und zeitlich naheliegenden Vorgängern, mit Alanus in der Ars fidei so gut, wie mit den Sentenzen Hugo's von St. Viktor, Magister Roland's und Peter's des Lombarden, oder mit den beiden Summen des Aquinaten und so noch mit vielen anderen. Aber dieses Zusammenfallen ist doch nur Schein. Dort handelt es sich um spezifisch theologische Schriften, mag in ihnen auch das spekulative Element vor dem positiven stark hervortreten. Die Schrift über die Intelligenzen dagegen will eine rein philosophische sein und bleibt diesem Charakter, an den Begriffen ihrer Zeit gemessen, auch im ganzen getreu. Bei ihr werden wir daher, wie den ganzen Aufbau [2]), so auch den Ausgangspunkt, aus dem neuplatonischen Element zu erklären haben, das für die Schrift die Kette bildet, wie das Aristotelische den Einschlag.

Die Art und Weise aber, wie Witelo den Beweis für die Existenz der ersten Ursache zu führen unternimmt, entbehrt wiederum nicht des historischen Interesses. Der Versuch ihrer geschichtlichen Ableitung läßt uns auch hier wiederum mancherlei Fäden sich vereinigen sehen.

In der älteren Scholastik, welche die rein philosophische Untersuchung noch fast durchgehends auf die Behandlung dialektischer Probleme beschränkt, erscheinen die metaphysischen sowie die ethischen Fragen fast ausschließlich im theologischen Zusammenhange, und selbst die Psychologie steht mehr unter

Entwicklung des Systems mit innerer Notwendigkeit diesen apriorischen Gang. Noch niemand, so viel ich weiß, hat das metaphysische System Plotin's anders darzulegen versucht, als daß er mit Plotin's Lehre von der Intellektualwelt, und zwar zunächst von ihrem obersten Princip, begann.

[1]) S. o. S. 259 ff. — [2]) S. o S. 270 f.

mystisch-kontemplativen und dogmatisch-spekulativen Gesichtspunkten als unter dem der Analyse des empirisch Gegebenen. So kommt die Scholastik in ihrer Frühzeit auch kaum dazu, die Frage nach dem Dasein Gottes philosophisch zu behandeln und die erkenntniskritischen und metaphysischen Voraussetzungen für die Beantwortung jener Frage rein herauszustellen. Ein Rhabanus Maurus z. B. begnügt sich in dem „von Gott" überschriebenen Eingangskapitel seines Werkes *De universo* damit, die in der hl. Schrift gegebenen Gottesnamen zu erläutern [1]). Noch Abälard, welcher die dialektische Methode auf alle Fragen der Theologie anwendet und dadurch nach der formalen Seite der Begründer der eigentlichen Scholastik geworden ist, nimmt die Existenz Gottes als ein Gegebenes hin. In längerer Ausführung sucht er darzutun, daß schon die alten Philosophen, wie „Hermes Trismegistus" und Plato, die Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes anerkannt hätten [2]), bemüht sich auch, spekulativ die göttliche Trinität aus den Wirkungen Gottes in der Schöpfung selbst zu begründen [3]); einen Gottesbeweis dagegen sucht man bei ihm vergebens. Gottes Dasein zu leugnen oder auch nur in Zweifel zu ziehen ist ihm offenbar von vornherein ebenso wahnwitzig und einer Widerlegung unwert, wie dem Johannes von Salisbury, bei dem darum nur gelegentliche Andeutungen vorkommen [4]), in denen man allenfalls eine Hindeutung auf den Gottes-

[1]) Rhaban. Maur. De uniuerso I 1, *PL* 111, p. 13 D ff.

[2]) Abaelard. Introd. ad theol. I 15—17, *PL* 178, p. 1004 D ff. Expos. in epist. Pauli ad Rom. 1, p. 802 D. Ähnlich Alanus von Lille; vgl. Baumgartner in diesen Beitr. II 4, S. 114.

[3]) Expos. in epist Pauli ad Rom. I, p. 804 C. Ganz ähnlich Johannes von Salisbury, Metalog. IV 41, *PL* 199, p. 944 D; Wilhelm von Conches, Philos. mundi I 5, *PL* 172, p. 44 D.

[4]) Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862), S. 328 weist auf Policr. VII 7 und Metal. IV 41 hin. Doch handelt es sich an der ersten Stelle (*PL* 199, p. 490 C) viel mehr darum, zu zeigen, das alles, auch das anscheinend Zufällige, auf Gott als erste Ursache zurückzuführen ist; an der zweiten (p. 944 D.; s. vor. Anm.) um die Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften potentia, sapientia und bonitas aus der Schöpfung, während das Dasein Gottes schon vorausgesetzt ist — Braucht hier Schaarschmidt's Darstellung nur eine Modifikation zu erfahren, so ist dagegen ein seltsames Mißverständnis, was S. 327 aus dem *Entheticus* herausgelesen wird, in dem „Gott nicht nur zum

beweis finden kann, einen eigentlichen Beweis aber nicht sehen wird. Das theologische Grundbuch des Mittelalters, die Sentenzen Peters des Lombarden, stellt einige Citate aus Ambrosius und Augustinus zusammen, ohne auch nur den Versuch zu machen, dieselben in einen den logischen Anforderungen genügenden strengen Zusammenhang zu bringen [1]). Mit Ambrosius oder vielmehr dem Ambrosiaster [2]) wird in rein populärer Weise auf die Ordnung und Größe der geschaffenen Welt hingewiesen, um daraus die überragende Größe ihres Schöpfers zu entnehmen (im Sinne des teleologischen Gottesbeweises). Und wenn der Lombarde mit Augustin [3]) über das Veränderliche hinaus zum Unvergänglichen, vom Körperlichen zum Geistigen und von diesem zum absolut Einfachen, das Körper und Geist geschaffen hat, aufsteigen will, so wird hier mehr die Natur des schon als wirklich vorausgesetzten Schöpfers bestimmt, als daß das Dasein Gottes selber bewiesen würde [4]). Denn die bloße Behauptung, daß alles Veränderliche von einem Unveränderlichen herrühren müsse [5]), ist noch kein Beweis. Es fehlt noch gegenüber dem Gedanken, daß das Werden ein Ewiges und Ursprüngliches sei, die Zurückführung auf das evidente Denkprincip.

Allmählich aber war doch das Bedürfnis erwacht, dem Gottesbeweise strengere Form zu geben. Dabei wurden zunächst zwei Wege eingeschlagen.

Schöpfer der Formen und Bildner der Welt, sondern sogar zur Materie dieser letztern" erklärt werden soll; denn Enthet. 379 ff., worauf sich Schaarschmidt beruft, wird Gott nicht als Materie der Welt, sondern als Gegenstand der hl. Schrift (pagina sacra v. 374) bezeichnet.

[1]) Petr. Lomb. Sent. I d. 3, *PL* 192, p 529. Ein Teil fast wörtlich übereinstimmend auch im Kommentar zum Römerbrief *PL* 191, p. 1327 C ff.

[2]) Ambr. (es ist Pseudo-Ambrosius, der sogen. Ambrosiaster) in epist. ad Rom. c. 1, 19, *PL* 17, p. 59 C.

[3]) Augustin. De civ. Dei VIII c. 6, *PL* 41, p. 231.

[4]) Bei Augustin selbst erscheinen jene Gedankengänge überhaupt nicht als Gottesbeweis. Vielmehr will er zeigen, daß die Platoniker, indem sie die Gottheit nicht als körperlich, sondern als geistig und über jede Veränderlichkeit erhaben faßten, nicht nur gegenüber der fabulosa und der ciuilis theologia, sondern auch gegenüber denjenigen unter den Philosophen, welche Gott als etwas Körperliches denken, die würdigere und wahrere Gottesvorstellung vertreten.

[5]) Petr. Lomb. l. c. d. 3 n. 3: Deinde uiderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est.

Der eine ruht auf einer objektiven Erkenntnistheorie, einem „Logismus", welcher, im Gegensatz zu allem Subjektivismus, Nominalismus und Relativismus, von vornherein dessen glaubt gewiß sein zu dürfen, daß der Ordnung unseres Denkens eine objektive Ordnung, den Gliedern unseres Begriffssystems ein reales Objekt entspreche.

Die bekannteste und am längsten nachwirkende Form dieser Beweisführung ist die, welche im letzten Grunde auf die platonische Ideenlehre zurückgreift [1]), zunächst freilich an Augustin anknüpft. Der ordnende und einende Geist, die Vernunft, im Gegensatz zu dem am Einzelnen haftenden Sinn, kann nicht umhin, die in den endlichen und begrenzten Dingen sich findenden beschränkten und bloß relativen Vollkommenheiten aus einem gemeinschaftlichen Urquell abzuleiten, der aus sich in Vollkommenheit einschließt, was den endlichen Dingen in abgeleiteter Weise durch Anteilnahme und daher bald in minderem, bald in höherem Maße, stets aber nur in beschränktem Grade zukommt. Das Viele will auf Eines zurückgeführt werden und für die Stufenreihe der Vollkommenheiten verlangt die einende Vernunft den Abschluß in einem unendlich Vollkommenen. Nur in diesem „Maximalgedanken" [2]) findet sie ihre Ruhe. Doch ist diese Form der Beweisführung nicht die einzige. Auch das sogenannte ontologische Argument und manche andere Wendungen gehören hierher.

Der zweite Weg ist der des reinen Kausalschlusses. Aus dem Werden und der Veränderung der Weltdinge, aus dem Gegensatz ihrer Bestandstücke oder aus anderen auf die physische Natur der Dinge gestützten Erwägungen beweist man, daß diese Weltdinge den Grund ihres Bestehens nicht in sich selber haben können. Darum verlangt das Kausalgesetz, ihr Werden und Bestehen auf eine erste Ursache zurückzuführen, die, jedem Werden entnommen, den Grund ihres Seins nicht mehr in etwas von ihr Verschiedenem hat, sondern in sich selber trägt.

[1]) Vgl. Rémusat, Saint Anselme p. 481 ff.

[2]) Ich entnehme den Ausdruck Beda Adlhoch's Abhandlung über den Gottesbeweis des hl. Anselm, Philos. Jahrb. VIII—X.

Einige konkrete Beispiele mögen das abstrakte Schema veranschaulichen und historisch begründen. Sie werden zugleich die Voraussetzungen verstehen lehren, welche Witelo stillschweigend seinem Gottesbeweise zugrunde legt. Ich beschränke mich dabei auf die bedeutendsten Denker. Natürlich kommen bei denselben neben dem Beweise, für den sie angeführt werden, zumeist auch andere vor. Namentlich das populäre teleologische Argument wird auch von ihnen, gewöhnlich wenigstens, angedeutet. Hier dagegen soll nur das Charakteristische hervorgehoben werden. Eine gewisse Ausführlichkeit bei der Darstellung solcher charakteristischer Beweisformen möge entschuldigt werden. Sie ist notwendig, wenn nicht eine bloße Paraphrase gegeben, sondern die — für die Auffassung von Witelo's Beweisen grundlegende — Analyse der Beweise nach ihren treibenden Motiven sichergestellt werden soll.

Anselm von Canterbury ist es, der zuerst einen scharf formulierten Gottesbeweis zu geben versucht. Den Bitten seiner klösterlichen Mitbrüder entsprechend, will er im „Monologium" nichts bloß auf die Auktorität der hl. Schrift stützen, sondern durch Vernunftgründe jeden Satz als notwendig darthun [1]). Dabei ist er überzeugt, hier, wie in allem übrigen, mit der Lehre der Väter, insbesondere Augustin's, im Einklange zu verbleiben [2]). In der That sind es Augustinische Gedanken [3]), die Anselm in den Gottesbeweisen des Monologiums aufnimmt, schärfer zu gliedern und in wohlverketteten Schlußreihen durchzuführen sucht. Daß freilich in letzter Instanz über Augustinus hinaus eine platonisierende Anschauung zugrunde liegt, wurde schon oben [4]) bemerkt.

Allen Dingen, so führt Anselm aus [5]), welche hinsichtlich einer Bestimmung im Verhältnis zu einander eine graduelle Ver-

[1]) Anselm, Monol. praef., *PL* 158, p. 143 A. Abschwächend c. 1, p. 145 B. — [2]) Ebd. p. 145 C.

[3]) Hauptstellen Augustin De liber. arbitr. II c. 13 n. 36, *PL* 32, p. 1260; De Trin. VIII c. 3 n. 4—5, *PL* 142, p. 949 f.; In Ps. XXVI Enarrat. II n. 18, *PL* 36, p. 203; auch De civit. Dei VIII c. 6, *PL* 141, p. 231. Vergl. Bouchitté, Rationalisme chrét. p. XXXV ff. Rémusat, Anselme p. 480. Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit. Freiburg i. B. 1869, S. 160 ff. E. Rolfes, Die Gottesbeweise S. 234 ff. — [4]) S. S. 289. — [5]) Monol. c. 1, p. 145 B ff.

schiedenheit oder auch eine Gleichheit des Grades aufweisen, eignet dieser verschiedene oder gleiche Grad nur deshalb, weil ihnen ein und dasselbe Wesen, ein und dieselbe Natur in verschiedenem oder gleichem Grade zukommt. Werden z. B. mehrere Objekte untereinander als mehr und minder gerecht oder auch als gleich gerecht bezeichnet, so ist dies nur deshalb möglich, weil ein und dieselbe Gerechtigkeit dem einen mehr oder minder oder in gleichem Maße zukommt wie dem andern.

Eine Denkweise, der nicht von vornherein feststeht, daß die Formen unserer Denkinhalte das subjektive Gegenbild einer logisch geordneten Wirklichkeit darstellen, würde in dieser einen und gemeinschaftlichen Natur, die einer Mehrheit von Dingen in verschiedenem oder gleichem Grade zukommt, das Resultat einer Denkabstraktion erblicken, welche dadurch ermöglicht wird, daß in der Fülle der Dinge, Eigenschaften, Vorgänge und Verhältnisse das eine nicht unvergleichbar neben dem andern steht, sondern daß trotz aller individueller und spezifischer Modifikationen doch auch übereinstimmende Züge wiederkehren. Indem das Denken diese letztern heraushebt, schafft es ein Muster, das dem empirisch gegebenen Mannigfaltigen gegenüber gleichsam als ein zu variierendes Schema dasteht, ohne daß doch dieses Schema darum als realer Grund des Vielfältigen diesem der natürlichen Ordnung der Dinge nach vorausginge. Bei Anselm aber verdichtet sich, seiner entschieden realistischen Anschauungsweise gemäß, dieses Allgemeine des Verstandes zu einem realen Grund in der objektiven Welt. Nun wird freilich eine nicht völlig nominalistische Denkungsart, wenn sie die Thatsache der Vergleichbarkeit und Gleichförmigkeit der Dinge und Vorgänge begreiflich machen will, hierfür in der objektiven Natur der Dinge einen Grund suchen. Die Konformität in der morphologischen Gestaltung der Dinge und in den Funktionen ihrer Bethätigung wird sie auf einen kausalen Zusammenhang zwischen den Dingen zurückführen, der in seiner Auswirkung eine typische Konstanz aufweist, etwa wie das Aristotelische Gesetz der Synonymie oder moderne Fassungen des Naturgesetzes ihn aussprechen. Und wenn sie diese konstante Naturkausalität nicht den skeptischen

Zweifeln einer bloß empirischen Betrachtung aussetzen will [1], so wird sie mit der theistischen Metaphysik den letzten Grund derselben in einer ordnunggebenden Intelligenz und einem vernünftigen schöpferischen Willen erblicken. Aber nicht schon der bloße Gedanke eines gradweise abgestuften Übereinkommens, also in Wahrheit nur die bloße Abstraktion des Gleichen von dem Vielen ist es, was so zu dem über dem Einzelnen stehenden gemeinsamen Grunde des Vielen führt, bis zu seiner letzten Begründung im Absoluten, sondern die kausale Erklärung dieser Übereinstimmung. Von einem solchen Kausalschluß aber finden wir bei Anselm nichts gesagt [2]. Erst Spätere, die seine Anschauungen weiterbildeten, haben diesen unentbehrlichen Zwischengedanken eingefügt [3]. Für Anselm dagegen, soweit sich wenigstens aus den von ihm bestimmt ausgesprochenen Worten erkennen läßt, genügt schon die bloße

[1]) wie etwa bei John Stuart Mill, A System of Logic ratiocinative and inductive, b. III ch. 21 §. 1 geschieht.

[2]) Es verrät eine durchaus unhistorische Auffassung, wenn Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters I, S. 163 seinen Bericht über die Gottesbeweise des Monologiums mit der ebenso nichtssagenden wie unzutreffenden Bemerkung schließt: „Wir sehen, diese Beweise haben sämtlich die geschöpflichen Dinge zur Grundlage und schließen von der Wirkung auf die Ursache hinüber."

[3]) So fügt z. B. Thomas von Aquino im vierten seiner Gottesbeweise, dem aus den Stufen der Vollkommenheit (über den man vgl. Rolfes a. a. O. S. 204 ff.), ausdrücklich den Gedanken hinzu: Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, und kommt erst mit Hilfe dieses dem pseudo-aristotelischen zweiten Buche der Metaphysik (c. 1, p. 993 b 24—26) entnommenen Zwischensatzes, also durch Zuhilfenahme des Kausalitätsprincips, zu dem Schlusse auf das Dasein eines der Welt transcendenten Gottes. — Übrigens darf nicht übersehen werden, daß dieser Thomistische Beweis (ex gradibus perfectionis) von dem Anselmischen auch in seinem ersten Teil doch weiter absteht, als man gewöhnlich annimmt. Bei Thomas geht der Beweis davon aus, daß „die comparativen Vollkommenheiten eine superlative zur Voraussetzung haben" (so formuliert in anderm Zusammenhange zutreffend Runze, der ontol. Gottesbeweis S. 10, den Gedanken); bei Anselm davon, daß alles Vergleichbare einen gemeinsamen Vergleichungsgrund habe. Dort bildet die letzte Stufe in der Steigerung, hier das letzte Gemeinsame bei der Vergleichung den Ausgangspunkt. Für diesen Ausgangspunkt des Thomistischen Arguments kommt weniger Plato, als die Stoa inbetracht, in der man nach Sextus Empir. adv. math. IX 88—91 auf Grund der Voraussetzung: *εἰ φύσις φύσεώς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη φύσις*, zu einem Gottesbeweis zu gelangen suchte; vgl. Runze a. a. O. S. 10.

gleich- oder verschiedengradige Teilnahme des Vielen an derselben im Begriff erfaßten Natur, d. h. schon die bloße Abstraktion als solche, um von der Vielheit auf ihren einheitlichen Grund zu kommen [1]). Darin liegt das Platonisierende seiner Ausführungen. Das ἀφαιρεῖν wird von selbst zum χωρισμός. Wir werden sogleich sehen, wie auch bei Witelo diese Betrachtungsweise in eigenartiger Ausgestaltung zu erkennen ist.

Dem oben entwickelten Principe gemäß betrachtet Anselm die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Güte. Alle guten Dinge lassen sich hinsichtlich des Grades der Güte vergleichen. Die Vergleichbarkeit aber führt dahin, daß es ein und dasselbe sein muß, was ihnen im gleichen oder verschiedenen Maße zukommt; sie sind gut durch etwas, das bei allen dasselbe ist. Die Vorzüge nun, wegen derer bei einer ersten Betrachtung etwas als gut bezeichnet wird, sind nur relativer Art; die Stärke und Schnelligkeit z. B., die das Pferd zu einem guten Pferde machen, machen den Räuber zu einem schädlichen, schlimmen Gesellen. Selbst wenn man zu den seit Cicero [2]) der lateinisch schreibenden Welt geläufigen umfassenden Gesichtspunkten der utilitas und honestas aufsteigt, ist das Letzte nicht gewonnen; auch das utile und das honestum müssen gut sein durch etwas, wodurch alles Gute gut ist. Dieses letzte Gute, durch welches alles Gute gut ist, muß ein großes Gut (magnum

[1]) Auch sonst findet sich Ähnliches bei Anselm. So wird Monolog. c. 18 (p. 168 A-B) daraus, daß der Satz: „etwas wird in Zukunft wirklich sein" nicht angefangen hat wahr zu sein, sondern ewig wahr war, gefolgert, daß die Wahrheit ohne Anfang (und aus ähnlichem Grunde ohne Ende) ist; woraus dann unmittelbar gefolgert wird: quare idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa ueritas est. De ueritate c. 10 p. 479 A-B (vgl. c. 1 p. 469 A) dagegen wird in einer nachträglichen Erklärung der Stelle zwischen der abstrakten Wahrheit und Gott als Ursache derselben scharf unterschieden: . . . non ita dixi . . . ac si ista ueritas esset Deus . . . sed . . . ut per hoc . . . intelligatur illa ueritas sine principio fuisse, quae prima causa est huius ueritatis. Erst hier tritt der kausal-erklärende Zwischengedanke bestimmt auf. — [2]) In der Schrift De officiis z. B. behandelt Cicero im Anschluß an Panaetius im ersten Buche das *honestum*, im zweiten das *utile*. Die gleiche Zusammenstellung auch sonst häufig, bei Ambrosius in der zu diesem Werke Cicero's ein Gegenstück bildenden Schrift De officiis ministrorum (III c. 2 n. 8 ff, *PL* 16, p. 156 f, wo aber gegenüber Cicero der Gedanke durchgeführt wird, daß für den Christen nur das *honestum* ein *utile* sei), bei Augustin l. LXXXIII Quaest. q. 30 (*PL* 40 p. 19 f.) und sonst.

bonum) sein; es muß, weil alles andere durch dasselbe gut ist, ein Gutes durch sich selbst sein. Und weil ihm in diesem Charakter, durch sich selbst gut zu sein, kein anderes Gut gleichkommt, so ist es nicht nur irgend ein großes Gut, sondern es allein ist das höchste Gut (summum bonum).

Offenbar ist im letzten Stücke dieses Beweises thatsächlich ein völlig neuer Gesichtspunkt eingeführt. Die Abstraktion als bloße Herausschälung übereinstimmender Momente würde nur zu einer allem Guten gemeinsamen immanenten Wesensbestimmung führen. Zu fragen, wie diese Wesensbestimmung dazu komme, eben diese Wesensbestimmung zu sein, hätte auf dem Boden des verallgemeinernden logischen Denkens keinen vernünftigen Sinn. Wenn es rechtwinklige, spitzwinklige, stumpfwinklige Dreiecke gibt, so haben das Rechtwinklige, das Spitzwinklige, das Stumpfwinklige die gemeinschaftliche Bestimmung des Dreieckigen daher, daß diese Figuren übereinstimmend unter den Begriff des Dreiecks fallen. Aber dieses Dreieck hat, logisch betrachtet, seine Dreieckigkeit nicht mehr von etwas anderem, sondern in sich selber, indem es eben die Zusammenfassung der gemeinsamen Wesensmerkmale ist, die im Begriff des Dreiecks zusammengefaßt werden. Erst wenn man fragen würde, wie eine bestimmte dreieckige Figur in der Natur der Dinge real gebildet werde, müßte man nach Weiterem suchen. So schiebt sich nun auch bei Anselm an die Stelle dessen, was auf dem logischen Gebiete in dem verschiedenen Guten die gemeinsame Bestimmung der Güte begrifflich ausmacht, ein anderes ein, nämlich das Wesen, welches in der Realität der Dinge den einzelnen guten Dingen ihre Eigentümlichkeit, gut zu sein, verliehen hat; ein Wesen, das dann natürlich zunächst für sich und durch sich jene Vollkommenheit besitzen muß, die es anderem mitteilen soll. Gegenüber der vorhergehenden logischen Abstraktion ist dies etwas völlig Neues. Allein daß hier ein völlig Neues vorliegt, tritt bei Anselm nicht hervor. Jene ontologische Begründung der logischen Allgemeinheit durch ein für sich bestehendes Höchstes, das den endlichen Dingen ein gemeinsames Ziel und eine gemeinsame Ordnung gegeben, kann in Wahrheit nur durch eine kausale Betrachtung gewonnen werden. Hier

aber erscheint sie als eine unmittelbar mit der logischen Abstraktion gegebene selbstverständliche Folgerung. Das Abstrahieren ist eben von vornherein bei Anselm nicht nur ein selbständiges Erfassen eines Begriffsinhaltes in der logischen Ordnung, sondern ein Selbständigsetzen, ein Verselbständigen in der realen Ordnung. So bleibt sein Beweis durchaus ein solcher, der ohne deutliches Hervortreten einer kausalen Begründung mit der Bearbeitung der logischen Begriffe sich begnügt, um so die Realität der Dinge zu bestimmen.

Nicht anders ist es mit dem zweiten Argument in Anselms Monologium [1]. Wie alles Gute gut durch ein aus sich gutes höchstes Gut, so müsse auch alles Große groß sein durch ein aus sich großes Größtes. Auch hier sind die kausalen Erwägungen, welche die logische Abstraktion ergänzen müßten, nirgendwo zum Ausdrucke gelangt.

Anders scheint es sich beim ersten Blick mit einem dritten Beweise des Monologiums zu verhalten, in dem Anselm vom Begriffe des Seins aus zur Existenz Gottes zu gelangen sucht [2]. Derselbe hebt ganz an, als wolle er auf dem Wege der Kausalität voranschreiten. Alles, was ist, heißt es dort, ist entweder durch Etwas oder durch Nichts. Nicht letzteres, da dies einen Ungedanken einschließen würde. Also durch Etwas. Dann aber ist alles, was ist, entweder durch Eines oder durch Mehreres. Wenn letzteres, dann ist entweder — Fall 1 — dieses Mehrere selbst durch Eines; oder jedes einzelne dieser Vielen ist durch sich — Fall 2 —; oder endlich — Fall 3 — diese vielen Einzelnen sind gegenseitig durcheinander. Im ersten Fall würde in Wahrheit das, was ist, nicht durch Vieles, sondern durch Eines sein; im zweiten „gäbe es jedenfalls irgend ein gemeinschaftliches Vermögen oder eine Natur des durch-sich-Existierens, von welcher jedes dieser Vielen hat, daß es durch sich existiert. Nun ist aber kein Zweifel, daß jedes durch ebendasselbe Eine ist, durch welches es hat, daß es durch sich ist. Nicht durch Vieles, sondern vielmehr durch eben dies Eine ist alles, was

[1]) Monolog. c. 2.

[2]) Monolog. c. 3.

ohne dies Eine nicht sein kann“ [1]). Der dritte Fall endlich ist deshalb ausgeschlossen, weil nicht einmal relative Gegenstände durcheinander die Existenz haben, der Diener z. B. nicht durch den Herrn und umgekehrt; die Relation setzt vielmehr, um möglich zu sein, die Existenz der in Relation stehenden Gegenstände bereits voraus. So ist es also ausgeschlossen, daß alles, was ist, durch Vieles ist. Es ist mithin durch Eines. Dieses Eine aber muß ebendeshalb selbst durch sich selbst sein, muß das Höchste von allem oder das Höchstseiende sein.

Wer den dialektisch gegliederten Beweis näher betrachtet, sieht sofort, worin der neruus probandi steckt. Es ist nicht der Schluß auf die Ursache, sondern die Art und Weise, wie die Vielheit der Ursachen in eine einzige zusammengezogen wird. Wenn mehreres durch sich wäre, so wäre in ihm eine gemeinsame Natur des Durchsichseins, und diese eine Natur würde dann die eigentliche Ursache sein. Aber warum denn? Wie ist dadurch die Annahme einer ursprünglichen Pluralität widerlegt? — Nur vom Standpunkte eines extremen Realismus aus, nur wenn der logischen Ordnung ohne weiteres die reale entsprechen müßte, wäre dieser Beweis stringent. So ruht auch er im Grunde rein auf dem logischen Abstraktionsverfahren.

Denselben Typus eines Denkens, das durch die Analyse des idealen, gedachten Seins zur Bestimmung der Realität gelangen will, zeigt der berühmte Beweis des *Proslogiums* [2]), den man

[1]) Monolog. c. 2. *PL* 158, p. 147 C: Si uero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua uis uel natura *existendi per se*, qua habent ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. — Ganz falsch übersetzt Rolfes a. a. O. S. 246 die Stelle Non est autem etc.: „Es ist aber kein Zweifel, daß sie durch ebendas eins sind, wovon sie es haben, daß sie durch sich sind.“ Bei Anselm ist *unum* nicht Prädikat, sondern gehört zu *id ipsum*. Rolfes denkt vielleicht an das häufig citierte, Boethius entnommene (Baumgartner, Beitr. II. 4, S. 134, 2) Axiom: Omne quod est, ideo est, quia unum est. Aber das hat mit Anselm's Gedankengang nichts zu thun.

[2]) Über denselben vgl. Bouchitté p. L, Rosenkranz in Ersch und Gruber, Realencyklop. s. v. „Ontologischer Beweis“, S. 21 ff.; Runze a. a. O. S. 12 ff., die scharfsinnigen, aber doch nicht haltbaren Ausführungen von Beda Adlhoch, im Phil. Jahrb. hrsg. von Gutberlet (s. Litteraturverzeichnis), so-

gewöhnlich mit einem durch Kant üblich gewordenen Namen als den ontologischen [1]) bezeichnet.

wie den gegen Adlhoch gerichteten Artikel von Jos. Geyser: Zum Beweise Gottes aus dem Begriff Gottes. Ebd. XVII. 1904. S. 92—99 und Domet de Vorges p. 267 ff. — [1]) Der Name „ontologischer" Beweis ist von denen, die mit der Scholastik sich beschäftigen, sehr oft mißverstanden oder doch unrichtig erklärt worden.

Ganz verkehrt z. B. ist es, mit Van der Aa, Gonzalez (angeführt bei Adlhoch, Philos. Jahrb VIII. 1895. S. 52 A. 1) und anderen dabei an den „Ontologismus" zu denken. Diese theosophische Philosophie Gioberti's, die im Gegensatz zu Rosmini's Lehre vom *ente indeterminato* als dem *primum cognitum* den Satz aufstellt: psychologisch Erstes oder Ersterkanntes müsse das auch in der ontologischen Ordnung (Seinsordnung) Erste, d. h. Gott, sein, und die daher den Namen „Ontologismus" für sich prägte, hat mit dem „ontologischen" Gottesbeweis nichts zu thun. Schon aus rein chronologischen Gründen hätte man sich das sagen können. Wurde doch Gioberti zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" geboren, durch die der Name: „ontologischer Beweis" seine allgemeine Verbreitung fand.

Aber auch diejenigen treffen den Sinn nicht, die das „ontologisch" bloß im Sinne von: „auf das Sein bezüglich" nehmen, als „allgemein metaphysisch" im üblichen Sinne des Wortes „Metaphysik". So z. B. C. Gutberlet, die Theodicee. 2. A. Münster 1890. S. 49 und Adlhoch, Philos. Jahrb. VIII. 1895. S. 373 f.

Vielmehr muß man dabei im Auge haben, was Kant nach dem Vorgange des Wolff-Baumgarten'schen Rationalismus unter „ontologisch" versteht. Wie für Kant die Philosophie als „Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Principien" so weit reicht, als „Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben" (Kritik der Urteilskraft S. XVI), so ist ihm insbesondere die „reine Philosophie oder Metaphysik (Metaph. Anfangsgründe der Naturwissensch., Hartenstein [2] IV, 359) — die „eigentlich allein dasjenige ausmacht, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können" (Kritik d. reinen Vern. [2] S. 878) — ein „System der bloßen Erkenntnis *a priori* aus bloßen Begriffen" (Metaphysik der Sitten, Hartenstein [2] VII S 13) oder eine „philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange" (Kr. d. rein. Vern. [2] S. 869). Demgemäß wird denn auch die Ontologie, die allgemeine Metaphysik, von Kant bestimmt als „Wissenschaft von den Dingen überhaupt, d. i. von der Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori*, d. i. unabhängig von der Erfahrung" (Reflexionen, hrsg. v. B. Erdmann, II. n. 1170). So hatte ja auch schon z. B. Georg Frdr. Meier (Metaphysik. Halle 1755) seine Ontologie begonnen mit dem ersten Kapitel „von den innerlichen Prädikaten aller möglichen Dinge".

„Ontologisch" ist darum für Kant eine Beweisführung, die nicht von der Erfahrung aus, sondern aus einem Verstandes- oder Vernunftbegriffe unabhängig von der Erfahrung *a priori* einen wirklichen Gegenstand bestimmen will. Und als „Beweis *a priori*" wird bekanntlich jenes Argument mit Recht schon von Leibniz (z. B. Monadologie § 45), M. Mendelssohn (Morgenstunden

Ich kann hier Abstand davon nehmen, den Inhalt dieses anselmischen Argumentes ausführlich zu erörtern. Bekanntlich

§ 17) u. a. bezeichnet (vgl. auch Spinoza, Ethik. I prop. 11 schol.). Ganz zutreffend vom Standpunkte dieser Auffassung der Metaphysik und Ontologie aus bezeichnet darum Kant alle die Beweisgänge, die, wie der Anselm's, „von aller Erfahrung abstrahieren und gänzlich *a priori* aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache schließen", als „ontologischen Beweis" (Krit. d. rein. Vern. [2] S. 618 f.).

Adlhoch legt zwar öfters Gewicht darauf, daß wir doch den Gottesbegriff als psychologische Thatsache zum Ausgang des Gottesbeweises nehmen und daß darum Anselms Beweis gar kein apriorischer sei. Allein nach dem Sinne des Kant'schen Apriori — und auf diesen kann es bei einem durch Kant eingebürgerten Terminus doch nur allein ankommen — gibt der Umstand, daß die Vernunft die Bildung eines Begriffes als psychologisches Faktum in sich vorfindet, der auf jenen Begriff gestützten Schlußreihe durchaus nicht einen empirischen Ausgangspunkt und einen aposteriorischen Charakter. Die Inhalte des Denkens, nicht das Denken der Inhalte, kommen für die Frage nach der apriorischen und aposteriorischen Natur in Frage. Die Berechtigung der Inhalte einer Reihe von Vernunftbegriffen aber glaubte die Wolff'sche Metaphysik nicht durch psychologische Analyse, sondern durch die innere Möglichkeit derselben sichern zu können, d. h. durch ihre Widerspruchsfreiheit und durch das Widersprechende und darum Unmögliche ihres Gegenteils (vgl. meinen Aufsatz über Kant im „Hochland" I (1904), insbes. S. 584 ff.). Erst der Fries'sche Psychologismus schlägt hinsichtlich des Apriori innerhalb der Kant'schen Schule einen andern Weg ein.

Was wir als „ontologischen Beweis" bezeichnen, nennt die französische Philosophie gewöhnlich „la preuve métaphysique". So z. B. schon Fénelon. Aber dabei darf man nicht vergessen, daß die cartesianische Metaphysik, aus der heraus diese Terminologie erwachsen ist (Fénelon verbindet, wie Malebranche, wenn auch in anderer Weise als dieser, Descartes und Augustin), schon auf derselben erkenntnistheoretischen Voraussetzung beruht, wie die Wolff-Baumgarten'sche. Gerade Descartes ist es ja, welcher die rationalistische Regel aufstellt: illud omne esse uerum quod ualde clare et distincte percipio (Med. de prima philos. III). Freilich protestiert er in einem Brief an Mersenne vom März 1642 (ed. Adam et Tannery III S. 44 f.) dagegen, gesagt zu haben „que tout ce que nous concevons clairement est ou existe". Aber ganz entschieden stellt er dann als seine Meinung hin: „que tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et ainsi qu'il existe". Durch die Unterscheidung von *concevoir* und *apercevoir* soll also nur die Anwendung des Grundsatzes von der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung als Kriterium der objektiven Wahrheit auf willkürlich gebildete Vorstellungen, die unter dem „concevoir" mitverstanden werden könnten, ausgeschlossen werden (weshalb der Duc de Luynes in seiner Übersetzung der Meditationen, Paris 1647, die obige Stelle nicht hätte wiedergeben sollen: „que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies"). Seine Geltung für das, was die Vernunft als gegeben in sich selbst vorfindet,

geht es, entsprechend dem Ziele Anselm's: Credo ut intelligam [1]), aus von dem christlichen Glaubensbegriffe Gottes als eines Wesens, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist [2]). Diesen Glaubensbegriff von Gott kann auch die Gottesleugnung des Atheisten der objektiven Geltung nicht berauben. Denn da auch der Atheist das Wort „Gott" versteht, so muß auch er anerkennen, daß wenigstens im Verstande etwas ist, über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann. Wenn aber dieses Wesen wenigstens im Intellekte, diesen für sich genommen, ist [3]), so ist es denkbar, daß jenes Wesen auch in der Realität existiere; und damit wird dann ein Größeres gedacht sein, als ein Wesen, welches nur im Verstande wäre. Wenn also, wie selbst der Atheist anerkennen muß, das Wesen, über welches hinaus ein größeres nicht denkbar ist, im Verstande ist, so muß es zugleich in der Realität existieren. Denn sonst wäre eben dieses Wesen, über welches hinaus ein größeres nicht denkbar ist, doch zugleich ein Wesen, über das hinaus ein größeres — das im Verstande und in der Realität existierende — denkbar wäre; es wäre in sich widersprechend.

(apercevoir) dagegen wird ausdrücklich anerkannt. Das aber ist die erkenntnistheoretische Grundlage eben jener apriorischen Metaphysik, nach der das von Anselm zuerst entwickelte Argument den Namen des „metaphysischen" oder „ontologischen" trägt, ein Name, der aus der aristotelischen oder scholastischen Metaphysik heraus nicht zu verstehen ist.

Der freundliche Leser möge die Weitschweifigkeit entschuldigen. Die aus der Vermengung des aristotelisch-scholastischen und des neueren Sprachgebrauchs hervorgegangenen Mißverständnisse bei vielen von denen, die über Anselms „ontologisches" Argument schrieben, nötigten dazu.

[1]) Anselm. Proslog. c. 1: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Die Zustimmung zu der göttlichen Wahrheit soll nicht von der Verstandeseinsicht abhängig gemacht werden, wohl aber soll die vorausgehende πίστις zu einer γνῶσις, d. h. einer — bei Anselm in ihrem natürlichen Gewißheitsgrad noch nicht scharf umgrenzten — spekulativen Dogmatik sich auswachsen. — Anselm's Quelle ist Augustin. epist. 120 c. 1 n. 3, *PL* 33, p. 453 der sich seinerseits auf den Propheten Isaias 7, 9 (nach der LXX) bezieht.

[2]) Proslog. c. 2: Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. — Lib. apolog. contra Gaunilonem c. 5 weist Anselm es mit Recht zurück, diesen Begriff mit einem „quod est maius omnibus" gleichzusetzen. — [3]) So übersetze ich der Deutlichkeit halber die Worte: Si enim vel in solo intellectu est.

Jenen Beweis für die Existenz Gottes sucht Anselm im folgenden [1]) dahin zu ergänzen, daß er die Existenz Gottes als eine nicht nur thatsächliche, sondern als eine notwendige, und zwar als die allein und einzig notwendige Existenz darthut. Das Wesen, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist, kann nicht — und zwar kann es allein dies nicht — als nichtseiend gedacht werden. Gott existiert also notwendig, und zwar er allein notwendig.

Dieser „ontologische“ Beweis Anselm's — wenn ich der Kürze halber die Anselm selbst noch fremde Bezeichnung gebrauchen darf — ist bekanntlich schon in der Scholastik selbst heftig umstritten [2]). Wilhelm von Auxerre [3]) wiederholt ihn, Bonaventura [4]) nähert sich ihm stark an, wie vorher schon Alexander von Hales [5]); Duns Scotus [6]) läßt ihn zu, freilich mit einer Modifikation, die in überraschender Weise an den Zusatz

[1]) Proslog. c. 3.

[2]) Zur Geschichte des Beweises in der Scholastik vgl. auch Domet de Vorges, Saint Anselme, p. 280—298.

[3]) Guilelm Altiss. Explan. in sent. II. 1. 1. c. 1.

[4]) vgl. besonders I sent. d. 8 p. 1 a. 1 q. 2 (conclus. 4 wird ein von Bonaventura angenommener Beweis ausdrücklich auf Anselm's Proslogion zurückgeführt).

[5]) Summa theol. I q. 3 m. 2.

[6]) Duns Scotus, Op. Oxon. I d. 2 q. 2: Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili, Proslog. 2°; et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum est „sine contradictione“, patet. — Es geht nicht an, Scotus schlechtweg zum Gegner des Anselmischen Argumentes zu machen, wie z. B. J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie, Bd. III. Mainz 1879 S. 170 Anm. 1 tut, so wenig wie Albert den Großen. Nicht einmal „alle großen Theologen der Gesellschaft Jesu“ (Heinrich a. a. O.) sind hierin einstimmig. Wenigstens Vasquez ist von diesen auszunehmen, wie auch Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1863. Bd. II S. 760 anerkennt. Hierin hat Adlhoch gegen Heinrich recht. Anderswo freilich übertreibt er, wenn er in durchaus unzulässiger Weise manche ältere und spätere Schriftsteller schon deshalb als Freunde von Anselm's Argument in Anspruch nimmt, weil sie nicht ausdrücklich gegen dasselbe polemisieren, oder angeblich zur Erklärung Anselms dienen können (nur nicht seines Argumentes, wie es wirklich ist!), wie Robert Pulleyn, Wilhelm von Conches, S. Bernhard, Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor, Peter von Poitiers (Philos. Jahrb. VIII, S. 54 A. 1. XVI. S. 304). Alle diese scheiden hier völlig aus.

erinnert, durch welchen Leibniz [1]) den apriorischen Beweis des Descartes [2]) ergänzen wollte. — Mit einer Boethius entnommenen Unterscheidung [3]) fassen Albert der Große, Ägidius von Rom, Thomas von Straßburg und der Verfasser der Impossibilia Sigeri den Satz: „Gott existiert" als einen solchen, der zwar nicht jedem, wohl aber dem philosophisch Gebildeten, welcher das Enthaltensein des Prädikates „Existenz" in dem Subjekte „Gott" erkenne, aus sich evident sei. Wenigstens in beschränkter Weise billigen sie damit den Grundgedanken des anselmischen Beweises. Denn für die Einschränkung, daß der Satz „Gott ist" nur dem Kundigen an sich evident sei, führen sie einzig den Grund an, daß nur der philosophisch Gebildete den analytischen Charakter jenes Satzes erkenne. Einen philosophischen Beweis für die objektive Gültigkeit des zu Grunde liegenden Gottesbegriffes dagegen, durch welchen die Begriffszergliederung erst eine wirklich objektive Bedeutung erhalten würde, verlangen sie nicht [4]).

[1]) Leibniz, Animaduersiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum (Philos. Schriften, herausg. von Gebhard, IV, 358 f.): Argumentum pro existentia Dei ab ipsa eius notione sumptum primus, quantum constat, inuenit proposuitque Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus libro contra insipientem, qui extat. Et passim examinatur a Scholasticae Theologiae scriptoribus ipsoque Aquinate, unde uidetur hausisse Cartesius, eius studii non expers, postquam apud Iesuitas Flexiae litteras hausit. Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta indigetque supplemento . . . Haec argumenta procedunt, si modo concedatur Ens perfectissimum seu Ens necessarium esse possibile nec implicare contradictionem, uel, quod idem est, possibilem esse essentiam ex qua sequatur existentia. Vgl. Philos. Schriften I 212 f. 266. IV 293 f. 401 ff. 405 ff. V 418 f. VI 614. VII 490 u. ö.

[2]) Natürlich ist der in med. V der Meditationes de prima philosophia des Descartes entwickelte eigentliche ontologische Beweis gemeint, nicht der bekanntere der dritten Meditation.

[3]) Hierfür und zum Folgenden sind einige der wichtigsten und am meisten bezeichnenden Belegstellen gesammelt in meinem „Siger" (Beitr. II 6), S. 132 ff. Ich verweise hier ein für allemal darauf. Die Polemik zwischen Adlhoch (Phil. Jahrb. XVI) und Domet de Vorges gibt mir zu Zusätzen keinen Anlaß. Die meisten der dort von mir Behandelten sind von diesen beiden Autoren überhaupt nicht berücksichtigt.

[4]) Besonders deutlich tritt dies bei Ägidius von Rom und seinem Schüler Thomas von Straßburg hervor. Beide weisen darum auch ausdrücklich die von Thomas von Aquino gemachte Unterscheidung zurück, nach welcher der Satz „Deus est" wohl secundum se, aber nicht quoad nos eine

Den entschiedenen Widerspruch gegen das ontologische Argument, den Anselm's Ordensgenosse Gaunilo von Marmoutiers bei aller Achtung vor den sonstigen Leistungen Anselm's gegen diese Ausführungen des Proslogiums erhoben hatte und den der Hauptsache nach wirklich zu widerlegen jenem in seiner Replik keineswegs gelungen war, nimmt erst Thomas von Aquino wieder auf [1]). Weit entfernt, „ein Waffengefährte des Mönchs von Bec“ zu sein, wie ein neuerer Rechtfertigungsversuch behauptet [2]), ist es vielmehr Thomas, der auch hier nicht schwächlich Altes und Neues, auch da wo das Alte unhaltbar geworden ist, an einander reiht, sondern der entschlossen das hinfällige Alte — den rein begrifflichen Gottesbeweis — aufgibt, um das Neue — die kausale Beweisführung [3]) — an seine Stelle zu setzen. Ausdrücklich verwirft er zu wiederholten Malen die von Anselm im Proslogium gegebene Beweisführung [4]).

propositio per se nota sei (Thom. De uerit. q. 10 a. 12; vgl. S. theol. I q. 2 a 1). „Sed ista ratio non est bona“, sagt Ägid, I Sent. d. 3 q. 2; „sed iste modus mihi non placet“ Thomas von Straßburg I Sent. d. 3 q. 1.

[1]) Vgl. Domet de Vorges, St. Anselme, p. 280—288.

[2]) Adlhoch a. a. O. VIII, 388.

[3]) Nach dem Vorgang Avicenna's: I Sent. d. 3 q. 1 a 2 c. fin. De uerit. q. 10 a. 12 c.

[4]) Sent. I d. 3 q. 1 a. 2 ad 4. S. theol. I q. 2 a. 1. Cont. gent. I c. 10—11. De uerit. q. 10 a. 12. — Mit Unrecht sucht Adlhoch VIII, 388 Thomas dadurch aus der Reihe der Gegner von Anselm's Argument zu streichen, daß er behauptet, jener wende sich nicht gegen Proslog. c. 2 (Beweis der Existenz Gottes), sondern gegen c. 3—4 (Beweis seiner notwendigen Existenz). Freilich ist Sent. I d. 3 q. 1 a. 2 obi. 4 (sowie in Boeth. de Trin. q. 1 a. 3) zunächst auf Anselm's drittes Capitel Bezug genommen. Aber wer den apriorischen Beweis für Gottes notwendige Existenz verwirft, der kann auch den apriorischen Beweis des zweiten Capitels für seine Existenz nicht anerkennen. Das Beweisprincip ist beidemal völlig das gleiche, und was Thomas gegen die zweite Form des Beweises geltend macht, trifft darum genau ebenso auch die erste. Völlig entscheidend aber ist es, daß Adlhoch's Behauptung hinsichtlich der übrigen Stellen überhaupt nicht zutrifft. S. theol. I q. 2 a. 1 obi. 2 wird überhaupt nur über den Beweis aus dem zweiten Capitel des Proslogiums Bericht erstattet. De uer. q. 10 a. 12 obi. 2 gibt zwar den Gedanken von cap. 3 wieder; das corpus articuli dagegen nimmt deutlich auf c. 2 Bezug. In der Summa cont. gent. c. 10 endlich wird ganz ausführlich der Inhalt von c. 2 und von c. 3 analysiert, und beide Beweise werden dann von Thomas in c. 11 zurückgewiesen Vergebens sucht sich Adlhoch a. a. O X, 262 ff. dem zu entziehen.

Aus derselben folge keineswegs, bemerkt er einmal, daß niemand denken könne, es gebe keinen Gott, sondern nur, daß der Verstand, wenn er Gott erkenne (hypothetisch!), ihn nicht zugleich als seiend und nichtseiend denken könne [1]. Und wenn Thomas jene Unterscheidung von Sätzen, die jedem, und solchen, die nur dem Weisen an sich evident sind — welche Albertus Magnus dem Boethius entlehnt hatte — in ihrer Anwendung auf den Gottesbeweis auch nicht ausdrücklich zurückweist, sondern selbst ihrer Erwähnung thut [2], so gewinnt sie bei ihm doch einen ganz anderen Sinn. Sie wird nämlich von Thomas durch eine ganz neue, anders geartete Unterscheidung nicht nur erklärt, sondern im Grunde völlig ersetzt. Es ist dies die Unterscheidung eines thatsächlichen Enthaltenseins des Prädikates im Subjekt und unserer Erkenntnis von diesem Enthaltensein [3]. Diese Erkenntnis aber gewinnt nun nach Thomas auch der Weise erst auf Grund eines Beweisverfahrens, das die Existenz Gottes zuvor aposteriorisch sicher gestellt hat. So ist Thomas zugleich Gegner des ontologischen Argumentes in der abgeschwächten Form, in der viele Scholastiker es festhalten wollten.

Die eigentlichen Thomisten sind in dieser absoluten Verwerfung des ontologischen Argumentes ihrem großen Meister ausnahmslos gefolgt. Angesichts der führenden Stellung, welche Thomas und die Thomisten in der Scholastik einnehmen, ist es darum völlig unzutreffend, wenn dieser ontologische Beweis so oft als der „scholastische" bezeichnet wird [4]. Andererseits freilich haben die obigen Nachweise gezeigt, daß es ebenso unrichtig ist, zu behaupten, daß sich „die Scholastiker mit demselben nur befassen, um ihn zu bekämpfen" [5]. Einen solchen

[1]) Thom. I Sent. d. 3 q. 1 a. 2 ad 4: Ratio Anselmi ita intelligenda est: postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare, uel cogitare Deum non esse. Potest enim cogitare nihil huiusmodi esse, quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest.

[2]) S theol. I q. 2 a. 1. De uerit. q. 10 a. 12.

[3]) Vgl. dazu die Erklärung dieser thomistischen Begriffe und die Würdigung Anselm's bei Heinrich, Dogmatische Theologie III, 182 ff.

[4]) z. B. Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. [4] I, 312 (vgl. 62).

[5]) Kleutgen, a. a. O. S. 760.

Satz könnte nur der festhalten, dem die Scholastik mit der thomistischen Schule zusammenfällt.

Wie Thomas das mittelalterliche ontologische Argument, so hat Kant dessen Erneuerung durch Descartes und Leibniz, durch Mendelssohn und die Wolff'sche Schulphilosophie eindrucksvoll zurückgewiesen. Von vorübergehenden (übrigens den Gedanken stark modifizierenden) Repristinationen, wie bei Schelling und Hegel[1]), abgesehen, hat dasselbe sein Ansehen fast überall verloren.

Nichts desto weniger hat Anselm noch jüngst an Adlhoch einen scharfsinnigen und ausdauernden Verteidiger gefunden. Freilich ist unter seiner Hand aus dem Argumente etwas ganz anderes geworden. Gerade diese von Adlhoch unter dem Titel einer Interpretation an dem Beweise vorgenommenen Modifikationen lassen den Mangel und den wahren Charakter des wirklichen Argumentes Anselm's deutlich ans Licht treten.

Nach Adlhoch[2]) ist das Argument Anselm's nicht apriorischer und ontologischer[3]), sondern psychologischer Natur. Anselm nimmt zum Ausgang eine Thatsache[4]): unser christlicher Begriff von Gott als dem Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist — beim Christen, wie beim Atheisten, der mit dem Christen streitet und dessen Worte versteht — ein solcher, daß er unser aufsteigendes Denken zur letzten Höhe und zum Stillstand bringt. Er ist ein psychologisch Maximales, das die ganze Denkkraft erschöpft[5]), und zwar ist er ein solches Maximales nicht nur bei diesem oder jenem Einzelnen, sondern übereinstimmend bei allen ohne Ausnahme und darum objektiv[6]). Die Gottesidee ist zunächst ein

[1]) Vgl. Runze a. a. O. S. 96 ff. 133 ff. — [2]) Vgl. schon Bouchitté p. LXII. LXV. LXXXIV; auch Rémusat p. 531.

[3]) Aus welcher Anschauung heraus die Bezeichnung des Argumentes als des ontologischen zu erklären ist, hat auch Adlhoch nicht erkannt. Seine Ausführungen über die Frage, ob der Beweis Anselm's „ontologisch" sei (a. a. O. VIII, 57. 373 ff), entbehren darum des rechten Fundamentes.

[4]) A. a. O. VIII, 375. XVI, 168 ff. Siehe auch oben S. 298 Anm. — Daß eine solche „Thatsache", wie sie hier in Wirklichkeit in Frage kommt, nichts gegen den apriorischen Charakter des Beweises entscheidet, wurde schon oben S. 298 Anm. bemerkt. Vgl. auch Geyser. Philos. Jahrb. XVII, 94 f. — [5]) A. a. O. VIII, 375. — [6]) A. a. O. X, 265 f. (der Anselmische Beweis bei Thomas). Ebd. S. 273. XVI, 301.

Gedachtes und hat ihren Träger im denkenden Subjekte. Jenes Denken im Subjekte aber, ebenso das Stillestehen der Denkoperation beim theistischen Gottesgedanken, sind etwas Reales, ein Ding, das selbst wieder seinen Grund in etwas anderem haben muß. Ein Transfinites aber reicht zu solcher Erklärung nicht aus, weil der Gottesgedanke Infinites besagt[1]). Da „aus der Art der Wirkung oder Erscheinung nach dem Gesetze der Kausalität und des zureichenden Grundes auf die Ursache und das Prinzip geschlossen wird[2])", so existiert also etwas, über das hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann, d. h. Gott.

Der Kenner der Werke des Descartes sieht sofort, daß hier unter der Hand Adlhoch's aus dem metaphysischen Beweise Anselm's, den der Sache, wenn auch nicht den Worten nach, Descartes in der fünften seiner metaphysischen Betrachtungen wiederholt hat, das psychologische Argument geworden ist, welches Descartes in der dritten Meditation an erster Stelle entwickelt. Die Gottesidee mit unendlichem — und zwar nicht bloß negativ („privativ" sagte die thomistische Scholastik) unendlichem — Inhalt (mit unendlicher realitas obiectiua), die Notwendigkeit, um diese Realität nach dem Gesetze der Kausalität zu erklären, für sie eine Ursache von mindestens gleicher, und zwar nicht bloß vorgestellter, sondern selbständiger Realität (realitas formalis) aufzustellen: das sind bei beiden die eigentlichen Wendepunkte des Beweises.

Aber diese — bei der sonstigen Stellung Adlhoch's zu Descartes auffallende — Interpretation des anselmischen Argumentes ist nur dadurch möglich geworden, daß ihr Urheber zwei Anselm selbst fremde Momente in den Beweis eingeschoben hat: daß das Denken der Gottesvorstellung ein Reales, ein Ding sei, und daß für dieses Reale nach dem Gesetze der Kausalität eine entsprechende Ursache erforderlich sei. Das erste stützt sich auf die unzutreffende grammatische Interpretation eines Sätzchens bei Anselm[3]); das zweite ist von Adlhoch ganz aus Eige-

[1]) A. a. O. VIII, 376. [2]) VIII, 378. Vgl. X, 413.

[3]) Um zu erklären, wie es möglich sei, daß der Atheist, der ja das Wort „Gott" verstehe, und sonach den Gottesbegriff in seinem Verstande

nem hineingetragen. Bei Anselm fehlt diese für den Gottesbeweis unentbehrliche Berufung auf das Gesetz der Kausalität, und gerade durch das Fehlen dieses Momentes erhält sein Beweis den besonderen Charakter.

Dieser Charakter aber ist der eines noch unkritischen Begriffsrealismus [1]). Ein klar und deutlich erkannter Begriffsinhalt wird hier schon auf Grund dessen, daß er in unserm Verstande sich findet, als wahr anerkannt. So freilich kann Anselm behaupten, daß die Annahme, das Höchstdenkbare — ein als wirklich gedachtes „quo maius cogitari non potest — existiere nicht auch wirklich, einen Widerspruch einschließe. Denn unter dieser Voraussetzung würde es in der That zugleich wahr und nicht wahr sein müssen [2]).

habe, doch die Existenz Gottes leugnen könne, sagt Anselm (Proslog. c. 2): Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Das übersetzt nun Adlhoch (VIII, 60), indem er *rem* beidemal als Prädikat faßt: „Anderes ist Sachlichsein im Verstande, anderes Verstehen des Sachlichseins.“ Eine solche Konstruktion indes ist gänzlich unmöglich. Bei derselben würde im zweiten Satzteile (aliud intelligere rem esse) das Subjekt zu *rem esse* fehlen; denn ein „intelligere τὸ rem esse“ mit Substantivierung des *rem esse* wäre bei Anselm unmöglich. Muß aber *rem* hier als Subjekt genommen werden, so kann auch in dem völlig gleichartigen ersten Satzteile dem Worte keine andere grammatische Stellung gegeben werden. Völlig ausgeschlossen wird übrigens die Konstruktionsweise Adlhoch's durch den Zusammenhang. Die Worte Anselm's bilden nämlich die Erklärung zu dem in der Form völlig gleich gebauten unmittelbar vorhergehenden Satze: „et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse.“ Dem *quod intelligit* entspricht das erste *rem*, dem *illud* das zweite. Wer aber kann *quod intelligit* und *illud* anders als wie als logisches Subjekt fassen? — Nichtsdestoweniger kommt Adlhoch immer wieder auf seine falsche Übersetzung zurück (VIII 61. 65. 385 u. ö.). Sie ist eben eine Hauptgrundlage seiner verfehlten Rekonstruktion des anselmischen Argumentes.

[1]) J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Gesichtspunkte, Bd. I (Wien 1873) S. 314, bemerkt mit Recht: „Die Spitze dieses realistischen Verfahrens bei Anselm ist auf theologischem Gebiete der ontologische Beweis“. — Vgl. auch die trefflichen. fein abwägenden Ausführungen über Anselm's ontologisches Argument, welche Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, II (Braunschweig 1896) S. 379 f. gibt.

[2]) So argumentiert vom Standpunkte des erkenntnistheoretischen Rationalismus aus Spinoza: „. . . Si quis ergo diceret, se claram et distinctam hoc est ueram, ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se ueram habere ideam, et nihilo minus dubitare num falsa sit (Eth. I, prop. 8 schol. 2).

Um einen solchen Schluß zu rechtfertigen, genügt es nicht, sich mit Adlhoch [1]) auf den Realismus der scholastischen Erkenntnislehre zu berufen, in der Überzeugung, daß dieser gegen den Nominalismus ein für alle mal sein Recht erstritten habe — ein Verfahren, durch das man auch sonst nicht selten die Beweisführung sich ungeheuer leicht macht. Es sei davon abgesehen, daß es in der Philosophie ein solches ein für alle mal erstrittenes Recht überhaupt nicht gibt. Wenn für irgend einen, so gilt für den Philosophen des Dichters Wort: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen [2])." Aber jene Berufung auf den scholastischen Realismus, den Adlhoch im Sinne hat, d. h. den Realismus des h. Thomas von Aquino und seiner Anhänger, trifft überhaupt nicht die Sache.

Bei diesem thomistischen Realismus nämlich handelte es sich zunächst um Allgemeinbegriffe, welche unser abstrahierender Verstand von den in der Erfahrung gegebenen Dingen und Vorgängen bildet. Diese Allgemeinbegriffe waren vom Nominalismus für bloß subjektive Gebilde erklärt, während jener gemäßigte Realismus ihnen zwar nicht der Form der Allgemeinheit nach, wohl aber dem Inhalte nach reale Geltung beilegte und in dem Verhältnis der Form zur individualisierenden Materie den sachlichen Berechtigungsgrund zu ihrer Bildung erblickte. Der Gottesbegriff aber fällt nicht unter die Zahl dieser von den Erfahrungsdingen abstrahierten Universalien. Die Berufung auf den scholastischen Realismus kann also nach dieser Seite hin keine Stütze für Anselm's Argument herbeischaffen.

Noch nach einer anderen Seite hin betonte der scholastische Realismus, insbesondere der der Thomisten, die objektive Geltung unserer Verstandesthätigkeit, als der Nominalismus des späteren Mittelalters sich — vor allem unter dem mächtigen Einflusse Occam's -- immer mehr dem Empirismus zuwandte. Jetzt verfocht er das Recht der Metaphysik, insofern diese durch die Mittel der Denkgesetze von dem in der äußeren oder inneren

[1]) A. a. O. XVI, 165.

[2]) Adlhoch sagt freilich VIII, 372, daß er bei seinem Klärungsversuche zunächst nur „unsere scholastischen Kreise" im Auge habe. Aber bloße Hausmusik zu machen, geht doch in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht an. Das Wissen will allgemeingültig sein.

Erfahrung Gegebenen aus durch kausale Schlüsse zu den letzten und allgemeinsten Ursachen aufzusteigen sucht. Eine solche aposteriorische [1]) Beweisform aber liegt in dem ontologischen Argumente Anselm's, wie wir zeigten, nicht vor. Wenngleich nämlich dieses Argument Anselm's die psychologische Thatsache voraussetzt, daß der Gottesbegriff von der Vernunft gedacht wird, so wird es dadurch doch nicht zu einem aposteriorischen [2]). Denn nicht die kausale Erklärung dieser psychologischen Thatsache durch die Aufstellung Gottes als der notwendig anzunehmenden Ursache dieses Begriffes in uns (wie im ersten Beweise des Cartesius) bildet, wie wir darthaten, den Sinn dieses anselmischen Argumentes in seiner wirklichen, historischen Form. Dasselbe sucht vielmehr allein durch eine logische Analyse des Inhaltes jenes Gottesbegriffes zur Gewißheit vom Dasein Gottes zu gelangen. Sonach kann auch jenes zweite Moment des thomistischen Realismus nicht zur Stütze des anselmischen Argumentes verwendet werden.

Die Denkweise, aus der heraus Anselm's Gottesbeweise, und zwar sowohl die des Monologiums wie der des Proslogiums, zu verstehen sind, ist sonach nicht der erkenntnistheoretische Realismus schlechtweg, insbesondere nicht der thomistische Realismus. Dieser thomistische Realismus legt nur denjenigen Inhalten unseres Vernunfterkennens Realität bei, welche entweder durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sind, oder deren Gültigkeit von der Erfahrung aus durch einen kausalen Schluß dargethan werden kann. Der Realismus Anselm's dagegen geht nun zwar nicht soweit, wie der „excessive" Realismus Eriugena's und Wilhelm's von Champeaux. Der Inhalt der allgemeinen Vernunftbegriffe wird von ihm nicht aus der Individualisierung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge völlig herausgesetzt. Den allgemeinen Verstandesbegriffen entspricht nicht eine in sich von der Individualisierung unberührt bleibende

[1]) im vorkantischen (aristotelischen) Sinne des Wortes *a posteriori*, wie er zur Bezeichnung eines Beweises, der von dem *δεύτερον καθ' αὑτό* als dem *πρῶτον καθ' ἡμᾶς* zu dem *πρῶτον καθ' αὑτό* zurückgeht, noch bei Leibniz üblich ist (z. B. Monadol. § 45; ebenso ed. Gerh. IV 403. 404. 405. 433. VI 127. 420 und an zahllosen anderen Stellen).

[2]) S. oben S. 298 Anm.

gemeinschaftliche Wesenheit. Aber dennoch zieht Anselm in seinen Beweisen den Bereich, innerhalb dessen dem Denkinhalt als solchem, ohne erneute kausale Beziehung zur Erfahrung, auch reale Geltung zusteht, viel weiter, als der thomistische Realismus dieses gelten läßt. Ich meine, seine erkenntnistheoretische Voraussetzung am kürzesten und schärfsten dahin formulieren zu sollen: alles, was Begriffe fordern, um in ihrer logischen Ordnung einen systematischen Abschluß zu finden, das muß auch in der Realität vorhanden sein.

Eine solche Auffassung steht dem Plato viel näher als dem Aristoteles. Sie schließt ein entschieden aprioristisches Element ein. Wenn wir einen in der neueren Philosophie üblichen Ausdruck verwenden wollen, so können wir sie auch als erkenntnistheoretischen Rationalismus bezeichnen. Nur darf man dabei nicht an das denken, was die Theologie unter Rationalismus zu verstehen pflegt. Denn wenn Anselm in seinen Versuchen, die Glaubenslehren der Trinität und Inkarnation durch die Vernunft begreiflich zu machen und als Forderungen des vernünftigen Denkens zu erweisen, auch ziemlich weit geht, so hat er doch dabei den Sinn der Glaubenssätze nirgendwo alteriert. Weder löst er diese, wie Kant, in Moralwahrheiten auf, noch macht er sie, wie Hegel, zu anschaulichen Einkleidungen und Symbolen philosophischer Vernunftbegriffe, und auch Abälard's Abschwächungen der überlieferten Sätze sind ihm fremd. Er täuscht sich höchstens vielfach, wenn wir ihn beim Worte nehmen, über die Tragweite seiner angeblichen „Beweise". Vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkte aus werden wir dagegen allerdings von einem Rationalismus bei Anselm sprechen können. Nicht nur zu dem reinen Empirismus, welcher all unser Erkennen auf die in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen beschränken will, steht seine Denkweise im Gegensatz. In diesem Falle brauchte er, obwohl nicht reiner Empirist, doch nicht Rationalist zu sein, so wenig wie z. B. Thomas von Aquino dieses ist. Anselm geht weiter. Seine Gottesbeweise ziehen das empirische Element auch nicht soweit heran, daß sie erst durch einen Kausalschluß von dem in der Erfahrung gegebenen Wirklichen aus aposteriorisch zu der die Erfahrung

übersteigenden ersten Ursache dieses Gegebenen zu gelangen suchten. Unmittelbar aus dem Inhalt und der logischen Ordnung der Begriffe vielmehr schließen sie auf die Wirklichkeit der Dinge. Da aber ist Rationalismus in dem üblichen erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes. In diesem Sinne hat nicht so ganz mit Unrecht ein neuerer französischer Übersetzer und Erklärer der anselmischen philosophischen Hauptschriften, H. Bouchitté, seinem Werke den Titel gegeben: „Der christliche Rationalismus am Ende des 11. Jahrhunderts [1].“

Erst als durch die Mittel der aristotelischen Erkenntnislehre und Metaphysik neue Aussichten eröffnet wurden, gelang es der Scholastik, ihrem Realismus den aprioristischen und rationalistischen Charakter wirklich abzustreifen. Albertus Magnus, wenn er als Aristoteliker schreibt, und vor allem Thomas von Aquino, der das bloße Nebeneinander des Alten und Neuen, wie es bei Albertus uns noch so oft begegnet, mit überlegener Geistesschärfe durch eine organische Synthese ersetzt: sie sind es, welche diesen neuen Realismus, bei dem das Empirische und das Rationale in ein richtiges Verhältnis treten, in der Scholastik eingebürgert haben.

So haben denn Albertus und Thomas auch die anselmischen Gottesbeweise durch andere ersetzt. Bei Albert freilich tritt, dem noch wenig einheitlichen Charakter seiner philosophischen Anschauung entsprechend, gelegentlich, wie schon oben [2]) bemerkt wurde, auch der Grundgedanke des ontologischen Argumentes in abgeschwächter Form noch auf. Aber wenigstens an der Stelle seiner theologischen Summe, an welcher er den philosophischen Gottesbeweis innerhalb der systematischen Ordnung entwickelt [3]), werden die Argumente des Monologiums und Proslogiums völlig übergangen. Im Anschluß an den Lombarden, an Aristoteles und Boethius stützt er dort den Gottesbeweis auf teleologische Erwägungen und auf den Kausalschluß. Für Thomas aber, der das ontologische Argument durchaus verwirft [4])

[1]) S Litteraturverzeichnis.

[2]) S. S. 301.

[3]) Albertus Magnus, Summa theologica I. tr. 3. q. 18. membr. 1 (ed. Jammy XVII p. 64b ff.).

[4]) S. S. 302.

und die kausale Betrachtungsweise in klassischer Art durchführt, ist es bezeichnend, wie der eine von den fünf Beweisen seiner theologischen Summe, der an die Beweise des Anselmischen Monologiums anklingende, auf Augustin zurückgehende [1]) Beweis aus den Stufen der Vollkommenheit (ex gradibus qui in rebus inueniuntur), durch eine leichte, aber entscheidende Modifikation der überlieferten Gedanken umgeformt wird [2]). Es ist ein kurzes, der aristotelischen Metaphysik entnommenes Sätzchen, welches er in die überlieferte Gedankenreihe einschiebt, der Satz, daß das Höchste in einer jeden Art Ursache alles übrigen dieser Art Angehörigen sei. Aber trotz aller Kürze verändert diese Einfügung doch die Natur des Beweises wesentlich. Aus dem unsicheren Felde einer bloß begrifflichen Deduktion wird auch er auf den festeren Boden des Kausalschlusses gestellt.

So Thomas von Aquino. In der Zeit zwischen Anselm und Thomas herrscht auch in der Ausgestaltung des Gottesbeweises die ältere Form des Realismus vor, wie Anselm diese festgelegt hatte. Fand doch, wie oben nachgewiesen wurde, selbst der ontologische Gottesbeweis damals nicht wenige Anhänger oder doch Freunde [3]). Ja noch lange nach dem Aquinaten hat ihn ein auch sonst eng an Anselm und seinen Realismus sich anschließender [4]) mittelalterlicher Scholastiker, Thomas Bradwardin († 1349), Anselm's Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, erneuert und ihn als völlig ausreichend betrachtet [5]). Daneben erwuchsen auf der gleichen Grundlage mancherlei andere Beweisformen. Sie mögen hier durch einige Beispiele charakterisiert werden. Auch sie tragen dazu

[1]) S. S. 290 Anm. 3.

[2]) S. oben S. 292 Anm. 3.

[3]) S. S. 300 f.

[4]) Vgl. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. III. Wien 1883. S. 256 ff., wo gezeigt wird, wie, trotz mancher aus dem zeitgenössischen Nominalismus übernommenen Anschauungen, Bradwardin doch aus der nominalistischen Denkart in die streng realistische umschlägt.

[5]) Thomas Bradwardinus, De causa Dei adversus Pelagium, ed. H. Savilius. Londini 1618. I, 1 ff. Auch der scotistische und leibnizische Zusatz zum ontologischen Argument (s. o. S. 300 f.) findet sich bei Bradwardin. Vgl. Werner a. a. O. S. 245.

bei, das Milieu, in dem Witelo's Beweisführung erwuchs, uns verstehen zu lassen. Gemein ist ihnen allen jene oben [1]) gekennzeichnete Voraussetzung, die Annahme nämlich, daß das, was die Ordnung unserer Begriffe zur Vollständigkeit der logischen Systematisierung verlangt, auch in der Realität existieren müsse. Zum Teil schlagen bei ihnen freilich auch kausale Erwägungen in die begriffliche Systematik schon hinein, wie das auch bei Witelo in weitgehendem Maße der Fall ist, und geben dadurch den Beweisen größere Tragkraft.

So geht z. B. Richard von St. Viktor in dem sorgfältig durchgeführten Gottesbeweise, welchen er in seiner Schrift *De Trinitate* entwickelt, noch ganz in aprioristischer Weise aus von einer dreigliedrigen Einteilung, zu welcher unser Denken bei der Betrachtung des Seinsbegriffes geführt wird. Alles wirkliche und mögliche Sein kann nämlich nur gedacht werden entweder als ewig und aus sich, oder als weder ewig noch aus sich, oder als ewig aber nicht aus sich [2]). Aber die weitere Durchführung bringt doch das aposteriorische Element zur Geltung. Die tägliche Erfahrung zeigt uns, daß es Dinge gibt, die entstehen und vergehen, die also nicht ewig sind [3]). Wenn aber etwas nicht ewig ist, so kann es auch nicht aus sich sein; denn — und hierin tritt die kausale Erwägung zu Tage — in diesem Falle gab es eine Zeit, wo es noch nicht war und darum auch nichts vermochte, wo es also auch weder sich noch einem andern das Sein geben konnte, das es noch nicht besaß [4]). Gäbe es also kein aus sich Seiendes, so hätte eine Zeit sein müssen, in der überhaupt nichts war. Dann aber hätte überhaupt nichts entstehen können, während doch die Erfahrung uns überzeugt, daß Dinge existieren [5]).

[1]) S. 309.

[2]) Richard. a S. Victore, De Trin. I c. 6. *PL* 196, p. 893 D: Vniuersaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti aut ab aeterno et a semet ipso, aut e contrario nec ab aeterno nec a semet ipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem nec tamen a semet ipso. (Das vierte: aus sich aber nicht ewig, ist sachlich unmöglich; ebd. 894 A.). [3]) c. 7, p. 894 B. [4]) c. 6, p. 894 A. c. 7, p. 894 C.

[5]) c. 8, p. 894 D. Da im Drucke der Text durch falsche Interpunktion bis zur Unlesbarkeit entstellt ist, setze ich die Hauptstelle her: . . Conuin-

Weit näher steht Wilhelm von Auvergne der anselmischen Denkweise. Obwohl Aristoteles bereits auf sein Denken einigen Einfluß ausübt, ist ihm der aristotelische Gottesbeweis aus der Bewegung doch gänzlich fremd [1]). Auch den teleologischen Beweis hat er nur gestreift [2]). Wie die anselmischen Gottesbeweise, halten sich auch die seinen in der rein begrifflichen Sphäre.

Ausgehend [3]) von der die Grundgedanken der platonischen Ideenlehre weiterbildenden Unterscheidung des ens per participationem und des ens per essentiam — sie ist auch Augustin und anderen Vätern geläufig und wird besonders durch Boethius der Scholastik zugeführt —, stellt Wilhelm eine substantielle Aussage des Seins oder Existierens und eine solche durch bloße Anteilnahme einander entgegen. Das Sein durch Anteilnahme aber führt zuletzt zu einem Sein durch sich, zu einer Wesenheit, welche das Sein selber ist und von der das Sein substantiell ausgesagt wird [4]). — Gewiß lassen diesem Beweise Wilhelm's sich beachtenswerte Seiten abgewinnen [5]). Freilich ist dann jener tiefsinnige Gedanke Augustin's nicht so sehr ein Mittel, um das Dasein Gottes erst zu beweisen. Vielmehr dient er, nachdem das Dasein Gottes schon bewiesen ist, dazu, nunmehr sein Verhält-

citur itaque aliquid esse a semet ipso, et eo ipso . . . ab aeterno. Alioquin fuit (gab es eine Zeit, wo) quando nihil fuit; et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia, qui sibi uel aliis initium existendi daret uel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa euidentia ostendit et rerum existentium experientia conuincit. Sic sane ex his quae uidemus ratiocinando colligimus, et ea esse quae non uidemus. — Im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß die Art dieser Beweisführung an die Weise erinnert, in der Thomas (in Übereinstimmung mit Avicenna) in seinem dritten Gottesbeweise *(ex possibili et necessario)* argumentiert.

1) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. II 1), S. 98. Schindele, Metaphysik des Wilhelm von Auvergne, S. 56.

2) Die Belege bei Baumgartner a. a. O.

3) Das Nähere über diese Unterscheidung bei Schindele a. a. O. S. 33 ff.

4) Das Nähere bei Baumgartner a. a. O. und bei Schindele S. 44 ff.

5) So findet sich bei Albertus Magnus Summa theol. I. tr. 3. q. 18. membr. 3 (ed. Jammy XVII, 65 b) ein ähnlicher Gedanke, aber erweitert durch kausale Erwägungen, die zumeist an den pseudo-aristotelischen *Liber de causis* sich anschließen.

nis zu dem Endlichen und das Verhältnis des Endlichen zu ihm zu bestimmen. In dieser Weise verwendet bekanntlich auch Thomas von Aquino an zahlreichen Stellen jenes Prinzip [1]). Durch einen Kausalschluß, und zwar durch einen solchen, welcher Ursache und Wirkung nicht, wie das bei Spinoza geschieht [2]), in ein Verhältnis der Immanenz, sondern in das Verhältnis der Transcendenz setzt, ist hier zuvor die Existenz einer extramundanen ersten Ursache sicher gestellt. Jetzt verbleibt darum die Bestimmung der verschiedenen Seinsweisen nicht mehr im Bereiche reiner Begriffe, sondern findet nach beiden Gliedern der Disjunktion hin ihren realen Gegenstand. Wilhelm's Gedankengang dagegen führt uns aus der bloß logischen, in der Vorstellung sich bewegenden Begriffszergliederung nicht hinaus. Er thut darum auch nicht einmal dar, daß dieses Sein an sich außerhalb des Seienden, das an ihm Teil hat, Bestand habe. Der Pantheismus oder vielmehr, um einen von Christ. Friedr. Krause geprägten Ausdruck zu gebrauchen, der Panentheismus, liegt bei einer solchen Betrachtungsweise viel näher auf dem Wege, als der Theismus. Ganz bezeichnend ist es deshalb, daß Wilhelm von Auvergne an zahlreichen Stellen [3]) Gott als das formgebende Sein von und in allem betrachtet. Wie die Seele das Leben des Körpers ist, lehrt er [4]), so ist Gott das Sein von allem, d. h. das Sein, wodurch sie sind (*quo sunt*, Existenz), nicht das Sein, was sie sind (*quod sunt*, Essenz). Da Wilhelm's Ableitung nicht von der klaren Herausarbeitung des kausalen Verhältnisses ausgeht, so kommt er über eine Immanenz Gottes in der Welt, d. h. eine Immanenz nicht dem Wesen, aber doch dem — davon unterschiedenen [5]) — Dasein nach, nicht entschieden hinaus. Wenn ein Al-

[1]) So z. B. in der theologischen Summe, wo zuerst I q. 2. a. 3 der Gottesbeweis geliefert und dann in der folgenden Quästion, a. 4. c, zum Beweise des Satzes, daß in Gott Wesenheit und Dasein dasselbe sei, jenes Prinzip verwendet wird.

[2]) Spinoza, Eth. I, axioma 4.

[3]) Vgl. Schindele a. a. O. S. 57 ff.

[4]) Guilelm. Aluern. de Trin. c. 7.

[5]) Darüber vgl. Denifle, Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters II S. 486 ff.

ein Albert der Große[1]) mit dem hl. Bernhard den Satz ausspricht: Deus est esse omnium, so konnte er, entsprechend den Gottesbeweisen seiner theologischen Summe, sofort hinzufügen: non essentiale, sed causale. Aber bei Wilhelm von Auvergne kann alle Verwahrung gegen den Pantheismus[2]) solchen Stellen, wie sie hier angezogen sind, die innere pantheistische oder doch panentheistische Tendenz nicht völlig nehmen. Wenigstens eine starke Annäherung an diejenige Form des Panentheismus, welche Denifle als charakteristische Lehre der lateinischen Schriften Meister Eckhart's nachgewiesen hat[3]), und die im Anschluß an Eckhart auch bei Nikolaus von Kues wiederauftritt, bleibt als Moment in seinem nicht völlig ausgeglichenen Gedankengewebe immerhin bestehen[4]).

Sehr deutlich tritt der aprioristische Charakter von Wilhelm's Denken in einem andern Beweise[5]) zu Tage, der äußerlich an die oben behandelten Ausführungen Richard's von St. Viktor erinnert, aber dadurch, daß er die bei Richard als notwendig erkannte Hineinbeziehung des kausalen Schließens ganz bei Seite läßt, sich von dessen Argumentierungsweise doch wesentlich unterscheidet. Daraus, daß es im Universum solches gibt, was das Sein empfängt, aber nicht gibt (recipiens esse nec dans), sowie solches, was das Sein sowohl empfängt, als auch gibt (recipiens esse et dans), folgert Wilhelm nämlich, daß es auch solches geben müsse, was das Sein gibt, aber nicht empfängt (dans nec recipiens esse), d. h. Gott. Offenbar setzt ein solcher Beweis voraus, was wir oben[6]) als charakteristisch für diesen Realismus der älteren Scholastik bezeichneten: daß alles, was der systematische Abschluß einer logischen Begriffsordnung fordert, auch in der Realität vorhanden sein müsse.

[1]) Denifle a. a. O. S. 517 A. 1. Vgl. auch was ebd. S. 503 A. 1 zu ähnlichen Ausdrücken bei Alanus und Grosseteste bemerkt wird.

[2]) Schindele S. 62 f.

[3]) Denifle a. a. O. S. 484—522.

[4]) Vgl. Schindele S. 61.

[5]) Guilelm. Aluern. De Trin. c. 6; T. II p. 8. Vgl. Schindele S. 47 ff.

[6]) S. 309.

Es ist nicht nötig, auf die vielen anderen Gottesbeweise Wilhelm's näher einzugehen. Sie argumentieren durchweg in der Weise, daß von vornherein von einem begrifflichen Gegensatzpaar ausgegangen und für das eine Glied desselben, welches im Endlichen gegeben ist, als das andere Gott verlangt wird. Das bedürftige Sein soll ein sich selbst genügendes, das mögliche ein notwendiges, das sekundäre ein primäres, das zusammengesetzte ein einfaches, das fließende ein quellhaftes, das gemischte ein ungemischtes voraussetzen u. s. w.[1]). Wenn unter diesen Gegensätzen auch der des esse causatum und des esse non causatum auftritt, so gewinnt dieser Gedanke doch nicht die Bedeutung eines die ganze Argumentationsweise beherrschenden Leitmotivs.

Entschiedener tritt dies Argument „per rationem causalitatis" bei Alexander von Hales, dem Begründer der franziskanischen Tradition in der Scholastik, hervor. Unter den fünf Argumenten, mit denen er in seiner theologischen Summe die Existenz Gottes darthut[2]), bildet es eine eigene Nummer. Wie bei den vier anderen Beweisen, gibt er auch bei diesem eine Quelle an: Johannes von Damaskus und Hugo von St. Viktor. Wir werden über die beiden sogleich noch sprechen. Im übrigen gehören Alexander's Gottesbeweise der Denkart der älteren Scholastik an. Er faßt hier die Leistungen seiner Vorgänger klar und mit guter Auswahl zusammen. Das erste seiner Argumente ist das vorhin[3]) behandelte Richard's von St. Viktor. Das dritte, vierte und fünfte (das zweite enthält den soeben besprochenen Kausalschluß) wiederholen unter Berufung auf Anselm, daneben auf Augustin und Richard von St. Viktor, den ideologischen Beweis Gottes als der ewigen Wahrheit[4]), den

[1]) Schindele S. 50 ff.

[2]) Alexander Halens. Summa theol. p. I. q. 3 m. 1. Auch Thomas von Aquino in der *Summa theologica* gibt bekanntlich fünf Gottesbeweise. Der gänzlich veränderte Charakter der Mehrzahl von diesen zeigt auf das anschaulichste, welcher Abstand zwischen der älteren Tradition und der neuen Methode trotz aller sonstigen Übereinstimmungen besteht. [3]) S. S. 312.

[4]) In gänzlich veränderter Form kommt dieser Beweis noch bei Thomas von Aquino vor, freilich nicht in der theologischen Summe. Vgl. S. cont. gent. I 13 gegen Ende.

ontologischen Beweis und den auf den Begriff des Guten gestützten Beweis „per intentionem praeeminentiae".

Alexander's Schüler Bonaventura geht, wie so viele Frühere, im systematischen Zusammenhange auf den eigentlichen Gottesbeweis überhaupt nicht ein. Die Existenz Gottes erscheint als etwas völlig Selbstverständliches. Wo er anscheinend mit der Frage sich beschäftigt, im *Itinerarium mentis in Deum*, handelt es sich ihm mehr darum, zu zeigen, wie der Gottesgedanke den letzten Grund alles menschlichen Denkens bildet [1]. Da Privationen nur durch Positionen erkannt werden können [2], so stößt unsere Vernunft, zeigt er, wenn sie den begrifflichen Inhalt eines geschaffenen, beschränkten und mängelbehafteten Seienden bis zu Ende zergliedert [3], stets in irgend einer Weise auf das absolute, mangellose göttliche Sein. Das beschränkte Seiende verlangt ein unbeschränktes, das unvollkommene ein vollkommenes, das mögliche ein wirkliches, das vorübergehende ein bleibendes, das veränderliche ein unveränderliches, das zusammengesetzte ein einfaches u. s. w.

Gehen wir nunmehr — es dürfte allmählich Zeit dafür geworden sein — auf die zweite der oben [4] unterschiedenen Arten des Gottesbeweises ein. Mühsam arbeitet sich der Gottesbeweis durch den Kausalschluß heraus. Verschiedene besondere Wege werden dabei eingeschlagen.

Schon das populäre teleologische Argument können wir hieher rechnen. Der vielgelesene Cicero [5], ebenso Seneca [6] hatten es mit Beredsamkeit entwickelt; der Lombarde hatte

[1] Bonaventura, Itiner. ment. c. 3 n. 3.

[2] Die Herausgeber von Quaracchi citieren als Quelle dieses Satzes Bonaventura's Auerroes, de an. III comm. 25.

[3] plene resoluens. Man beachte das *plene*; Bonaventura ist nicht „Ontologist". Über die Weise der Gotteserkenntnis bei ihm vgl. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi 1883. p. 17—18 (Dissert. § 4).

[4] S. 289.

[5] z. B. De deorum natura II c. 36—37 (dort c. 37 n. 93 die oft citierte Bemerkung, daß eben so gut aus planlos hingeworfenen Lettern die Annalen des Ennius entstehen könnten, als die geordnete Welt aus dem zufälligen Zusammenstoß der Atome); Tusc. disp. I c. 28 u. ö.

[6] Seneca, De prouid. c. 1.

es nach dem Ambrosiaster unter die Schulargumente eingereiht[1]); man fand es bei Johannes Damascenus[2]), dessen Werk Burgundio von Pisa im XII. Jhdt. ins Lateinische übersetzt hatte. So wurde es denn von Spätern, wie von Robert Pulleyn[3]), Peter von Poitiers[4]) und Albert dem Großen[5]) wiederholt, von Thomas von Aquino schärfer gefaßt[6]). Eine öfters vorkommende Modifikation des Argumentes hebt besonders hervor, daß in der Ordnung der Welt Gegensätze verbunden seien, die nicht durch ihre eigene widerstreitende Natur, noch weniger durch Zufall, sondern nur durch einen außerweltlichen Werkmeister, Gott, zur Harmonie gefügt werden konnten. So z. B. Wilhelm von Conches[7]), dem vielleicht eine Stelle des Boethius[8]) vorschwebte, während Spätere, wie Vincenz von Beauvais[9]) und Thomas von Aquino[10]), sich dafür auf Johannes von Damaskus[11]) berufen. Aber dieses teleologische Argument findet bei Witelo keine weitere Verwendung. Es möge daher, wie schon oben[12]) bemerkt wurde, hier bei Seite bleiben.

[1]) S. oben S. 288.

[2]) Joh. Damasc. De fide orthod. I 3; *PG* 94, p. 796 D—797 A.

[3]) Robertus Pullus Sent. I, 1; *PL* 186, p. 673 D.

[4]) Petr. Pictauiens. Sent. I, 1; *PL* 211, p. 791 A.

[5]) Albertus Magn. Summa theol. I tr. 3 q. 18 membr. 1; ed. Jammy XVII, 64 b.

[6]) Thomas Aquin. S. theol. I q. 2 a. 3, *quinta uia ex gubernatione rerum.*

[7]) Guilelmus de Conchis, Philos. mundi I 5; *PL* 172 p. 44 A ff. — Daran schließt Wilhelm eine Ableitung der Trinität als potentia, sapientia und uoluntas an; vgl. oben S. 287 A. 3 und Bach, Dogmengeschichte d. Mittelalters II, 169.

[8]) Boeth. Consol. III pros. 12 (p. 82, 16 ff. Peiper). Daß schon Wilhelm von Conches den Joh. Damascenus benutzt habe, ist aus chronologischen Gründen nicht anzunehmen.

[9]) Vincent. Bellouac. Speculum naturale I c. 11.

[10]) Thomas Aqu. S. contra gent. I c. 13 Ende. Vgl. Rolfes, Gottesbeweise S. 261 ff. Außer auf Johannes Damascenus weist Thomas hier auf Averroes hin (Phys. II comment. 75, ed. Venet. apud Junct. 1562 fol. 75 v f.).

[11]) Joannes Damasc. De fide orthod. I c. 3; *PG* 94 p. 796 C. f. Der Gedanke findet sich auch sonst in der patristischen Litteratur, z. B. bei Athanasius. Vgl. C. van Endert, der Gottesbew. in d. Patrist. Zeit S. 47.

[12]) S. 290.

Auch die gequälten [1]) Beweise des schon eben wegen seines teleologischen Argumentes genannten Peter von Poitiers [2]), welche in eine ziemlich abstrakte, mit den Begriffen Substanz und Accidens, Ganzes und Teil operierende Dialektik einige kausale Erwägungen einmischen, kommen für Witelo nicht näher in Betracht. Doch seien sie der historischen Kontinuität wegen kurz erwähnt. In dieser veränderlichen Welt, argumentiert er, gibt es nichts wahrhaft für sich *(per se)* und darum auch nichts aus sich *(a se)* Seiendes. Nicht das Accidens; denn dieses bedarf der Substanz. Nicht die Substanz; denn die körperliche Substanz kann nicht ohne Ort und Farbe, die geistige nicht ohne irgendwelche von ihr verschiedene Zustände sein; beide also sind nicht wahrhaft für sich. Sonach wird unser Denken zur Annahme eines wahrhaft aus sich Seienden, von dem alles ist, d. h. Gottes, geführt. Eine weitere Deduktion [3]) soll dann zeigen, daß Gott auch nicht das Ganze (integrale oder universale) oder Quasi-Ganze der Welt, auch nicht ein Teil oder Quasi-Teil vor ihr sei. Garnier von Rochefort, Verfasser einer historisch interessanten Schrift gegen die Amalrikaner [4]), sonst im ganzen ein bloßer Kompilator, hat in seiner *Isagoge theophaniarum symbolica* neben den Beweisen des Lombarden und anderen auch diese beiden Beweise des Sentenziariers von Poitiers abgeschrieben [5]).

Im Übrigen nimmt der eigentliche Kausalschluß vor allem vier Formen an.

Die erste folgert aus der Veränderlichkeit und dem Werden der Weltdinge auf einen Anfang derselben und hieraus auf eine unveränderliche Ursache.

[1]) Das bleiben sie auch, wenn der schlechte Mathoud'sche Text, den Migne einfach abdruckt, nach den Handschriften und nach Garnerius verbessert wird.

[2]) A. a. O. p. 793 f.

[3]) Petrus Pictauiens. Sent. I, 1; *PL* 211, p. 792 A—793 A.

[4]) ibid. p. 793 B—C.

[5]) von mir hrsg., Paderborn 1893.

[6]) Garnerius Lingonensis, Isagoge theophan. symb., cod. Troyes 455 (Anfang des XIII. Jhdts.), fol. 2 r und 2 v.

Die zweite faßt die Veränderung als Bewegung und schließt aus der Bewegung in der Welt auf einen unbewegten ersten Beweger.

Die dritte geht von einer Betrachtung der Ursache im allgemeinen, insbesondere der bewirkenden Ursache aus. Indem sie darzuthun sucht, daß ein Zurückgehen auf eine anfangslose, unendliche Reihe von Ursachen unmöglich sei, gelangt sie zu einer ersten Ursache. Durch den Nachweis der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum dient sie zugleich als Ergänzung der anderen Beweisformen.

Die vierte schließt unter Benutzung jenes Satzes von der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum aus dem nicht notwendigen, kontingenten Charakter der Weltdinge auf ein notwendiges Seiendes als erstes Prinzip.

Wenn auch nicht alle diese Beweisformen für Witelo von gleicher Bedeutung sind, so möge doch die Gesamtentwicklung kurz skizziert werden. Ich beginne mit dem Schluß aus der Veränderlichkeit und dem Werden der Welt. — Schon Plato im Timaeus hatte zu dem *γιγνόμενον ἀεί* das *ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον* als Ursache verlangt[1]). Auch Johannes von Damaskus schließt von der Veränderlichkeit aller körperlichen und unkörperlichen Dinge auf ihr Geschaffensein[2]). Augustin hat jenem platonischen Satze eine psychologische Wendung gegeben[3]). Beide Formen kehren in der Scholastik wieder. Robert Pulleyn führt kurz aus, daß alles, was zu sein anfange und vom Nichtsein zum Sein übergehe, notwendig eine Ursache seines Bestehens voraussetze, und stützt darauf in einer freilich noch sehr aphoristischen Deduktion einen Gottesbeweis[4]). Die augustinische Form hatte, wie bereits bemerkt wurde[5]), schon Petrus Lombardus übernommen, ohne sie aber zu einem auch nur halbwegs durchgeführten Beweise auszugestalten. Etwas

[1]) Plato Tim. 27 D. 48 E.

[2]) Joannes Damasc. De fide orthod. I 3 (erster Beweis); *PG* 94, p. 796 A—C.

[3]) S. S. 288 Anm. 3.

[4]) Robertus Pullus, Sent. I, 1; *PL* 186, p. 674 D—675 A.

[5]) S. 288.

weiter führt Hugo von St. Viktor den Gedanken durch[1]). Er geht aus von der Unterscheidnng eines doppelten Weges der Gotteserkenntnis, des Weges der Selbstbetrachtung und desjenigen durch die Betrachtung der Außenwelt. Wenn hier Hugo auch beim Gottesbeweis den Ausgang von der innern Erfahrung nimmt, so ist das, nebenbei bemerkt, für seinen augustinischen Standpunkt charakteristisch. Auch ihm[2]) steht, wie Augustin, die Selbstgewißheit der Seele über der Gewißheit von der Außenwelt. Sowohl die Seele aber, führt Hugo den Gedanken weiter, die als selbstbewußtes Wesen von einer eigenen Existenz hätte Kenntnis haben müssen[3]), wie die veränderlichen Dinge der Natur haben angefangen[4]) und setzen daher einen Urheber voraus, der das Sein aus sich hat. Hugo's Beweis wird auch von Alexander von Hales übernommen. Er citiert ihn als das Argument „per rationem causalitatis"[5]).

Daß Richard von St. Viktor in einen sonst ziemlich apriorischen Beweis eine Deduktion einschiebt, welche in eigenartiger Weise aus dem Werden und Vergehen der Dinge die Notwendigkeit einer unveränderlichen Ursache derselben ableitet, wurde schon oben bemerkt[6]). Alexander von Hales wiederholt unter Berufung auf Richard dessen Gesamtausführung in ihren Grundgedanken als Beweis „aus dem Seinsbegriff"[7]). Vincenz von Beauvais dagegen, welcher

[1]) Hugo de S. Vict. De sacramentis I p. 3 c. 3; *PL* 176, p. 217 C. Kürzer Summa sent. I c. 3 (ebenda p. 46 A). — Die erstere Schrift wurde von Beaugendre irriger Weise als Tractatus theologicus des Hildebert von Lavardin herausgegeben. Diesem wird daher bei Überweg-Heinze in der 7. Aufl. S. 146 (nicht mehr in der achten) der Beweis zugeschrieben.

[2]) Hugo führt das besonders an einer Stelle aus, die durch falsche Lesung freilich unverständlich geworden war: de sacram. I p. 3 c. 7 (p. 219 A): non enim (mens) — ut id loquamur quod primum occurrit, et scientibus nihil manifestius (die Drucke *minus*, wohl entstanden durch falsche Auflösung des Kompendiums $\overset{s}{m}$) esse potest — se ipsum esse aliquid ignorare potest.

[3]) Ebend. c. 8 (p. 219 B): quoniam non semper est, quia se nescire non postest cum est. Ebenso Summa sentent. I, 3.

[4]) De sacram. l. c. p. 219 D: quia quod stare non potuit cum praesens fuit, indicat se aliquando non fuisse priusquam fuit.

[5]) Alexander Halens, Summa theol. I q. 3 m. 1, zweiter Beweis nach Joh. von Damaskus und Hugo von St. Viktor. [6]) S S. 312.

[7]) A. a. O., erster Beweis *per intentionem entis*.

gleichfalls unsern Viktoriner ausdrücklich anführt, gibt in seinem Excerpte nur den mehr kausal gehaltenen Teil der Deduktion [1]). Soweit über die erste jener vier Beweisformen.

Alle Veränderung ist „Bewegung" im weiteren Sinne. So geht der Gottesbeweis aus der Wandelbarkeit der Dinge unmerklich über in einen solchen aus der Bewegung. Es ist die zweite der oben [2]) unterschiedenen Formen des eigentlichen Kausalschlusses.

Boethius war darin vorangegangen [3]). Ihm folgt Alanus von Lille, der in gleicher Weise, wie jener, die Begriffe Veränderung und Bewegung gleichsetzt und so auf eine unveränderliche, unbewegte Ursache schließt [4]).

Aber der spezifisch aristotelische Gottesbeweis [5]) aus der Bewegung trägt nicht diesen allgemeinen Charakter. Er hat sein Eigenartiges einmal in der Bezugnahme auf die kosmische Bewegung, insbesondere die der Gestirne, und zweitens in der Begründung des Satzes, daß nichts sich selber bewege, durch die Zuhilfenahme der Begriffe von Akt und Potenz. Es ist Adelhard von Bath, welcher in seinen „naturwissenschaftlichen

[1]) Vincent. Bellouac. Spec. nat. I c. 11. [2]) S. S. 320.

[3]) Boethius Consol. phil. IV pros. 6 (p. 108, 21 ff. Peiper): Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quicquid aliquo mouetur modo, causas ordinem formas ex diuinae mentis stabilitate sortitur. Vgl. ebend. III metr. 9 (p. 70, 101) O qui perpetua mundum ratione gubernas, Terrarum caelique sator, qui tempus ab aeuo Ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri.

[4]) Alanus ab Insulis Contra haereticos I 5; *PL* 210, p. 311 A: Omne enim mutabile insinuat esse aliquid immutabile, omne mobile insinuat esse aliquid quietum. Freilich handelt es sich hier bei Alanus nicht um einen eigentlichen Gottesbeweis. Den Katharern gegenüber, welche die manichäische Lehre von den zwei Principien dadurch stützen wollten, daß sie behaupteten, ein guter Gott habe die Welt möglichst vollkommen und daher frei von Wandel bilden müssen, will er zeigen, daß der göttlichen Weisheit gerade eine wandelbare Welt entspreche, damit wir so per mutabilem in immutabilem inuitaremur (so cod. Bern. 335 s. XII, über dessen Wort Baeumker, Handschr. zu Alanus, Philos. Jahrb. VI S. 417 ff. Der gedruckte Text irrig mutaremur). Aber eben diese Hinlenkung des Geistes vollzieht sich in der Gotteserkenntnis, dem Gottesbeweis. — Im übrigen vgl. für den Gottesbeweis bei Alanus die Ausführungen von Baumgartner in diesen „Beiträgen", Bd. II, 4; S. 108 ff.

[5]) Arist. Phys. VIII 5, p. 311 a 4 ff.; Metaph. XII 6, p. 1071 b 3 ff. Vgl. Rolfes, Gottesbeweise S. 29 ff.

Untersuchungen", diese neue Betrachtungsweise zuerst einführt [1]) Doch geschieht dies im Rahmen einer physikalischen Spezialuntersuchung. Im Zusammenhange der Gottesbeweise tritt das Argument erst mit dem allgemeinen Bekanntwerden der aristotelischen Physik und Metaphysik auf [2]). Und auch hier fehlt es bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales und Bonaventura noch völlig. Albertus Magnus ist es [3]), der diesen auch bei den arabischen Mutakallimun und bei Maimonides [4]) stark betonten Beweis innerhalb der lateinischen Scholastik den traditionellen hinzufügt [5]). Auch Vincenz von Beauvais führt ihn in Kürze an [6]). Seine bekannteste Durchführung hat er dann

[1]) Adelhardus Bathensis Quaest. nat. c. 60; s. Baumgartner a. a. O. S. 109 Anm. 5.

[2]) Baumgartner a. a. O. S. 109 findet, daß auch der Beweis, den Alanus ab Insulis in seiner Schrift Contra haereticos bietet (s. S. 322 A. 3), mit dem aristotelischen Argument aus der Bewegung eine auffallende Verwandtschaft besitzt. Aber an eine direkte Beziehung zu Aristoteles ist hier bei Alanus nicht zu denken. Eine solche wird auch von Baumgartner nicht behauptet. Bei Alanus fehlen gerade die zwei oben hervorgehobenen charakteristischen Eigentümlichkeiten des aristotelischen Beweises: die Bezugnahme auf die astromische Bewegung und die Begründung des Satzes „Quicquid mouetur, ab alio mouetur" aus dem Verhältnis von Akt und Potenz.

[3]) wie G. von Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung (Köln 1880), S. 81 mit Recht bemerkt.

[4]) Maimonides, More II 1 (Guide, par S. Munk, II p. 29–36).

[5]) Albertus Magnus, S. theol. I tr. 3 q. 18 m. 1. Nachdem Albert dort zuerst die dem Lombarden entnommenen Beweise entwickelt hat, fährt er (p. 65 b) fort: His uiis ego addo duas. Der erste ist der aristotelische aus der Bewegung, für den Albert Arist. phys. VIII citiert und auch bei Augustin eine Anlehnung sucht Der zweite ist der schon oben S. 313 Anm. 5 berührte, welcher von Albert an Boethius und den *Liber de causis* angeknüpft wird.

[6]) Vincent. Bellouac., Spec. naturale I 11: Ceterum, quid est quod mouet caelum? Nam omne quod mouetur ab alio mouetur. Et illud iterum a quo mouetur? Sic est in infinitum quaerendo procedere, donec ad aliquid perueniamus immobile. Primum enim mouens immobile est, quod Deus est. — Diese Ausführung schließt sich freilich unmittelbar an Excerpte aus Johannes Damascenus (De fide orthodoxa I 1, *PG* 94, p. 789 A, und c. 3, p. 796 C—D) an. Ich möchte aber doch nicht mit Schindele a. a. O. S. 56 Anm. 2 annehmen, daß Vincenz auch für diesen Beweis auf Damascenus sich berufe (was dann ein Irrtum von Vincenz wäre, da Joh. von Damaskus diesen Beweis gar nicht hat). Durch das *Ceterum* im Anfang hebt sich diese Ausführung deutlich von dem Vorhergehenden ab. Es ist wohl nur der Name des Autors ausgefallen. — Auch im *Speculum doctrinale* redet

durch Thomas von Aquino erfahren. In der *Summa contra gentiles*[1]) entwickelt dieser ihn in Form einer logisch feingegliederten Analyse der vielverschlungenen Ausführungen in der „Physik" des Aristoteles, während die *Summa theologica*[2]), losgelöst von dieser Unterlage, die Hauptgedanken in straffstem Fortgange aneinanderfügt.

Auch dieser Beweis aus der Bewegung nimmt übrigens in der näheren Durchführung wieder verschiedene Wendungen an. Aristoteles ist darin vorangegangen. Die ausführliche Darlegung, welche er in seiner „Physik" gibt, stützt die Berechtigung zu dem entscheidenden Schritt, welcher zur Annahme eines unbewegten Bewegers führt[3]), auf eine physikalische, genauer gesprochen, auf eine mechanische Erwägung. Die Reihe desjenigen, was bewegt, weil es selbst bewegt wird (des *κινοῦν κινούμενον*), kann nicht ins Unendliche gehen; denn in diesem Falle müßte, wie Aristoteles durch eine jedenfalls recht scharfsinnige Überlegung darthut, etwas in begrenzter Zeit eine unbegrenzte Bewegung durchmachen[4]).

In anderer Weise, mehr begrifflich, sucht das der peripatetischen Schule entstammende zweite Buch der Metaphysik (klein *α*) die Frage zu lösen[5]). Bei einer Kausalreihe von drei Gliedern wird das erste Ursache des zweiten und dritten sein. Lassen wir nun das zweite Glied sich numerisch vervielfältigen,

Vincenz von der substantia aeterna immobilis als Ursache der Bewegung, in einer ziemlich freien Mosaik (über die-e Art seiner Benutzung des Aristoteles spricht er sich im Prolog zu dem ganzen Werk c. 10 aus) aus dem 12. Buch der aristotelischen Metaphysik. Vgl. Spec. nat. XVII cap. 67 (die Ausgabe Venedig 1591, die fol. 265 bei XV c. 56 in ihren Seitenüberschriften von Buch XV plötzlich auf Buch XVII überspringt, hat am obern Rande irrig XIX).

[1]) I c. 13.

[2]) I q. 2 a. 3. Vgl. Vgl. Rolfes, Gottesbeweise S. 10 ff.

[3]) Aristot. Phys. VII 1, p. 242 a 15 ff. (Von der Textfrage hinsichtlich dieses Kapitels kann hier abgesehen werden; die Unterschiede kommen für unsern Zweck nicht in Betracht.)

[4]) Aristoteles a. a. O. p. 242 a 19—b 32. Aristoteles schließt hier b 34 zunächst auf ein erstes bewegtes Bewegendes; damit ist aber als dessen Voraussetzung der erste unbewegte Beweger von selbst gegeben.

[5]) Arist. Metaph. II 2, p. 994 a 11—19.

so bleiben die einzelnen Nummern sich doch unter einander hinsichtlich des Kausalverhältnisses gleichartig. Das würde selbst dann der Fall sein, wenn diese Nummern bis ins Unendliche wüchsen; sie wären alle in gleicher Weise ein Mittleres. Wenn also vor ihnen kein erstes wäre (so daß wir die begrenzte Reihe: Erstes, Mittleres, Letztes, hätten), so würde überhaupt keine Ursache (auch keine Mittelursache) dasein. — Es läßt sich nicht leugnen, daß bei dieser Deduktion eine gewisse petitio principii zu Grunde liegt. Dadurch, daß sie von einer ersten Ursache ausgeht, kommt sie natürlich wieder zu einer solchen zurück.

Noch mehr begrifflich-dialektisch geht Aristoteles im zwölften Buche der Metaphysik vor. An einer Stelle [1]) dieses so rätselhaften und doch seinem Gehalte nach so überaus bedeutungsvollen Buches, die hinsichtlich ihres Wortlautes freilich dem Textkritiker die größten Schwierigkeiten bereitet, während ihr Gesamtsinn keinem Zweifel unterliegt, schließt er folgendermaßen. Da es etwas gibt, das bewegt wird und zugleich bewegt, sodann etwas, das allein bewegt wird ohne zu bewegen, so gibt es folglich auch ein drittes, das, ohne bewegt zu werden, selbst bewegt [2]). Eine ähnliche Deduktionsweise findet sich übrigens auch in die Ausführungen der „Physik" eingeschoben [3]). — Offenbar ist die Grundlage dieser Beweisführung recht problematisch. Aristoteles kann so nur argumentieren, wenn, wie Albert der Große [4]) es einmal nach dem Vorgange des Maimonides [5]) formuliert, überall, wo sich ein aus zwei entgegesetzten Elementen zusammengesetztes Mittleres findet, auch diese Extreme für sich allein existierend vorkommen

[1]) Aristot Metaphys. XII 7, p. 1072 a 23–26.

[2]) So hatte schon Bonitz im Kommentar zu seiner Ausgabe S. 496 den Text hergestellt. Er findet sich bestätigt durch die von Landauer herausgegebene in hebräischer Übersetzung erhaltene Paraphrase des Themistius von Buch XII (Comment. in Aristot. Graeca V, 5. Berlin 1903).

[3]) Aristot. Phys. VIII 5, p. 256 b 20: *ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖ μέν, ὑπ' ἄλλου δὲ κινεῖται ἀλλ' οὐχ ὑφ' αὑτοῦ, εὔλογον (ἵνα μὴ ἀναγκαῖον λέγωμεν) καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν* (Text nach Prantl).

[4]) Albertus De caus. et proc. uniuersit. I tr. 1 c. 7; ed. Jammy T. V p. 534 b–535 a. [5]) Maimonides More II 1 Guide II p. 36.

müssen. Das kann man nun wohl für mancherlei Fälle wahrscheinlich [1]) machen. Griechische Autoren, wie Alexander von Aphrodisias [2]) und Simplikios [3]), und orientalische Philosophen, wie Maimonides [4]) und Averroes [5]), haben das durch verschiedene Beispiele zu zeigen gesucht, wie die vom Honigwein, vom Honigwasser und vom Honigessig oder das vom Schlamm: Gemische, deren einzelne Elemente auch für sich vorkommen. Lateinische Autoren, wie Alexander von Hales [6]), Albert [7]) und Thomas [8]), haben sich daran angeschlossen. Aber Alexander und Thomas [9]) machen auch auf die Schwierigkeiten in einer derartigen Argumentierungsweise aufmerksam, bei der man leicht auch auf die selbständige Existenz nicht nur der Substanz, sondern auch aller Accidentien folgern könnte. In der That ist in einer solchen Beweisführung ein gut Teil jenes oben besprochenen excessiven Realismus enthalten, welcher für die Systematik der Begriffe sofort ein objektives Korrelat voraussetzt. Es ist dieselbe Beweisart, vermittelst derer wir vorhin [10]) den Wilhelm von Auvergne zu dem recipiens esse nec dans und dem recipiens esse et dans ohne weiteres ein dans nec recipiens esse konstruieren sahen.

Im übrigen kommen auch die andern beiden Begründungsarten bei den lateinischen Scholastikern zur Geltung. In ihren

1) εὔλογον sagt Aristoteles selbst an der S. 325 A. 3 angeführten Stelle, fügt freilich ἵνα μὴ ἀναγκαῖον λέγωμεν hinzu.

2) Jak. Freudenthal, die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles. Abhandl. der Berliner Akad. d. Wissensch. vom Jahre 1884. Berlin 1885. S. 108 ff. (hydromel als Beispiel. Beim unechten Alexander p. 693, 23 ff. ed. Hayduck fehlt ein solches).

3) Simplicius Phys. VIII 5, p. 1227, 21 ed. Diels οἰνομέλι).

4) Maimonides More II 1, Guide II p. 37 (oxymel) Auch Avicenna und Wilhelm von Auvergne verwerten, freilich in anderem Zusammenhange, dies Beispiel vom oxymel; vgl. Schindele a. a. O. S. 48.

5) Auerroes Phys. VIII com. 37; ed. Venet. ap. Junct. 1562 fol. 376 v L (Wasser, Erde und deren Gemisch); Metaph. VII com. 35, fol. 317 v L (hydromel im Citat aus Alexander).

6) Alexander Halens. Summa theol. I q. 12 m. 4 und 8 (hier nicht für den Gottesbeweis verwertet).

7) Albertus, De caus. et proc. uniuers. I tr. 1 c. 7, T. V, p. 535 a.

8) Thomas S. cont. gent. I 13 (ed. Antwerp. 1612 fol. 212 v b G). Phys. VIII lect. 9; fol. 115 v a C ff. (album und musicum, album und dulce).

9) An den angef. Stellen. 10) S. 315.

Kommentaren zur Physik folgen Albertus[1]) und Thomas[2]) ihrem aristotelischen Vorbilde, und auch die Darlegung im dem zweiten Buche der Metaphysik ist gelegentlich von Thomas[3]) reproduciert worden.

Die bislang besprochenen Arten kausaler Beweisführung stimmen in ihrem Grundgedanken überein. Das Veränderliche, Mangelhafte, vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren Aufsteigende, argumentieren sie, trägt nicht in sich sein Selbstgenügen; es hat ein dem Wandel entnommenes wahrhaft Seiendes zur Voraussetzung. Diese Voraussetzung ist nicht eine bloß logische; die spinozistische Fassung des Verursachtwerdens als der bloß logischen Ableitung und Auseinanderlegung eines real Immanenten wird überhaupt noch nicht in Erwägung gezogen; die Voraussetzung ist eine von dem Bewirkten real verschiedene Ursache.

Aber ist es denn notwendig, eine erste Ursache anzunehmen? Für die bewegende Ursache im speciellen Sinne *(τὸ ὅθεν ἡ κίνησις)* hatte Aristoteles, wie wir sahen[4]), dieses bereits nachzuweisen gesucht. Allein der Veränderungen sind viele, accidentelle und substantielle. Ein Gottesbeweis als Kausalschluß konnte nicht auf jenes im Grunde nur astronomische Gebiet beschränkt bleiben; er mußte den Begriff der Ursache weiter fassen. Die Frage nach dem Werden der Weltdinge, nicht bloß nach ihrer Bewegung und ihrem sonstigen Wandel, drängte sich auf. Damit war das Problem allgemein dahin gestellt, ob in der Reihe der Ursachen überhaupt ein Rückgang ins Unendliche, ohne Annahme einer ersten Ursache, denkbar sei. Insbesondere fragte es sich, ob ein solcher bei der *causa efficiens,* die an Stelle der bewegenden Ursache sich einschob, statthaft sei. Wir kommen damit zu der **dritten** unter den oben aufgestellten Formen des Kausalschlusses.

Auch für eine solche Erweiterung hatte die aristotelische Philosophie vorgearheitet. Das schon erwähnte zweite

[1]) Albertus Phys. VII tr. 1 c. 2, ed. Jammy T. II, p. 290 b ff.
[2]) Thomas Phys. VII lect. 2. Sum. cont. gent. I 13, fol. 12 r b B—D
[3]) S. cont. gent. I 13, fol. 14 v a, F—G.
[4]) S. 324.

Buch der Metaphysik dehnt an der bereits vorhin [1]) herangezogenen Stelle jenen Satz von der Denkwidrigkeit eines regressus in infinitum auf alle Arten der Ursachen, welche die aristotelische Philosophie aufstellt, die materiale, die bewegende, die Zweck- und Formursache, aus und verlangt, daß man bei ihnen allen zu einem ersten Princip kommen müsse [2]). Ja, in der weiteren Fortführung des Beweises [3]) treten zeitweilig die einzelnen besonderen Ursachen ganz zurück, und es ist nur mehr von der Ursache *(αἴτιον)* im allgemeinen dort die Rede. Ein Gottesbeweis freilich ist an jener Stelle auf diese Erwägung nicht unmittelbar aufgebaut.

Die arabische Philosophie übernahm den Gedanken und machte ihn für den Gottesbeweis nutzbar. Avicenna in seiner Metaphysik — sie wurde im XII. Jhdt. in das Lateinische übersetzt [4]) — hat dies in aller Ausführlichkeit durchgeführt. Ausgehend von dem Nachweise, daß in allen Arten der Ursache nur eine begrenzte Reihe von Ursachen denkbar ist, will er darthun, daß das letzte und höchste Princip aller Dinge eines ist, welches von diesen Dingen selbst geschieden ist, welches selbst allein ein notwendiges Sein ist und in dem alles den Grund seines Seins hat [5]). Wenn auch hier, wie bei Aristoteles

1) S. S. 324, 5.

2) Aristot. Metaphys. II, 2. p. 994 a 1: *ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων . . . δῆλον.* Das wird Z. 3 ff. von der *ὕλη*, Z. 5 ff. von der *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, Z. 8 ff. vom *οὗ ἕνεκα* und Z. 11 ff. von *τὸ τί ἦν εἶναι* (Formalursache) entwickelt.

3) A. a. O. Z. 11 ff.

4) Nach Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900), S. 145 gibt diese Übersetzung den betreffenden Abschnitt des größeren Werkes *al-schafâ* (oder *al-schifâ*) wieder.

5) Avicenna, Metaph. tr. 8 c. 1 (ich benutze die Ausgabe Venedig 1495): Postquam autem peruenimus ad id in hoc libro nostro, oportet ut perficiamus eum per cognitionem primi principii . . . Primum uero quod de hoc incumbit nobis, est hoc, scilicet ut ostendamus quod causae omnibus modis finitae sunt; et quod in unoquoque ordine earum est principium, et quod principium omnium illorum est unum, et quod est discretum ab omnibus quae sunt, ipsum solum ens necesse esse, et quod ab ipso est principium sui esse omnis (*omni?* jedenfalls ist der Sinn „für alles") quod est. — Bewirkende und Materialursache werden in c. 1, Zweck- und Formalursache in c. 3 behandelt.

an der eben behandelten Stelle, sämtliche Arten der Ursache auftreten, so können wir doch von der Material- und Formalursache absehen. Sie sind nach Avicenna überhaupt nicht absolut erste Ursachen und brauchen nicht auf ein einziges Princip zurückzugehen. Desgleichen von der Zweckursache, die ebensowenig wahrhaft erste Ursache sein kann [1]). Diejenige Art der Ursache aber, auf die es ihm ankommt, um zu dem ersten Princip der Dinge, dem ihnen transcendenten notwendigen Sein, zu gelangen, ist bei ihm nicht mehr die „bewegende" Ursache in dem engeren Sinne, sondern die bewirkende Ursache überhaupt. Das geht aus gelegentlichen Äußerungen [2]), wie aus der ganzen Haltung seines Beweises hervor. Eine Ursache, welche das erst mögliche Seiende zum wirklichen Sein bringen soll, ist nicht bloßer Grund einer Bewegung; sie ist wahre *causa efficiens*.

In der Reihe der Verursachungen müssen wir nach Avicenna drei Formen unterscheiden: zwei extreme und eine mittlere. So hatte schon Aristoteles die Dreiheit des bloß Bewegten, des bewegten Bewegenden und des bloß Bewegenden aufgestellt [3]). Bei Avicenna tritt dafür die Dreiheit des bloß Verursachten als unterste Stufe, die des verursachten Verursachenden als mittlere und die des bloß Verursachenden als oberste ein [4]). Das Mittlere, nämlich das verursachte Verursachende, besteht hier auf Grund seiner Ursache. Diese letztere aber ist, wenigstens soweit das vorliegende Kausalverhältnis in Betracht kommt,

[1]) Auicenna l. c. cap. 3: Incipiam ergo et dicam, quod, cum dicitur principium primum agens uel primum principium absolute, necesse est esse unum; cum autem dicitur causa prima materialis et causa prima formalis etc· (unter dem *etc.* kann nur die causa finalis verstanden sein), huiusmodi non est necesse esse unum, quemadmodum hoc debet in necesse esse (d. h. bei dem notwendigen Sein). Nulla enim earum est causa prima absolute.

[2]) Z. B. „principium agens" an der Anm. 1 angeführten Stelle. — Metaph. VI c. 1 Anf. zählt Avicenna die vier Ursachen auf als forma et materia, agens et finis und definiert das agens als causa quae acquirit rei esse discretum a se ipso (!). Zum Überfluß bemerkt er dann noch ausdrücklich: Diuini philosophi (d. h. die Metaphysiker) non intelligunt per *agentem* principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales (die Naturphilosophen), sed principium mundi et datorem eius.

[3]) S. oben S. 325.

[4]) Auicenna a. a. O. c. 1.

nicht mehr verursacht, sondern allein verursachend. — Nun gibt es aber in der Welt eine Vielheit von Mittelursachen, und es fragt sich, ob diese nicht ins Unendliche zurückverfolgt werden können, ohne daß wir überhaupt zu einer allerersten Ursache kommen, die in keiner Weise mehr verursacht ist. Indem nun Avicenna diese Frage verfolgt, muß seine Beweisführung darum eine Komplikation erfahren, weil er mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt annimmt und daher für die Mittelursachen einen zeitlichen Anfang nicht zugeben kann. Er sucht folgendermaßen seinen Satz zu beweisen. Es sei nicht ein einziges verursachtes Verursachendes da, sondern es liege eine Mehrheit von verursachten Ursachen vor. Dann bildet deren Gesamtheit doch eine gleichartige Stufe. Sie setzt daher als Mittleres immer ein (außer ihr befindliches) erstes Glied, eine bloß verursachende, nicht mehr verursachte erste Ursache voraus. Lassen wir nunmehr die Zahl der verursachten Ursachen stets größer werden, so bleibt dennoch das begriffliche Verhältnis dasselbe. Daran wird sich auch nichts ändern, wenn die mittleren Ursachen eine unendliche Menge bilden sollten; denn hier steht die ganze unendliche Menge dem Grade nach als ein einziges Mittelglied da[1]). In jedem Falle also, mag das Mittelglied durch eine Einheit, durch eine begrenzte oder durch eine unbegrenzte

[1]) Auicenna a. a. O. c. 1: Proprietas uero medii est, quod ipsum est causa unius extremi et est causatum alterius extremi. Et idem est, an sit unum medium an plura; et (im Druck vor idem) si fuerint plura, idem est, an ordinantur finita an (*an* fehlt im Druck) infinita. Si enim ordinantur multitudo finita, tunc uniuersa numerositas, quae est inter duo extrema, erit quasi unum medium, quia communicat in proprietate medii secundum compositionem sui ad duo extrema . . . Similiter etiam fiet, si ordinentur multitudo infinita, cuius non inueniatur extremum, quia totum illud infinitum erit secundum proprietatem medii. De quo si quantamcunque collectionem acceperis, illa erit causa esse causati alterius quod sequitur, et erit causata primae; eo quod quicquid est de illa collectione, causatum est eius a quo pendet esse totius collectionis; cuius autem esse pendet a causato, causatum est (letzteres auf das dritte Glied bezüglich); illa igitur collectio est conditio essendi causatum alterum et est causa ei. Et quanto maiorem collectionem acceperis, tunc iudicium infinitionis remanebit. Vnde non potest esse collectio causarum aliquarum, in qua non sit causa non causata et causa prima; nam totum infinitum esset medium sine extremo, quod est absurdum.

Reihe gebildet sein, kommen wir zu einer abgeschlossenen Stufenreihe: Verursachtes, Mittelursache, erste Ursache.

Durch diese Beweisführung — bei welcher er übrigens wieder den Spuren des zweiten Buches der aristotelischen Metaphysik folgt [1]) — hat Avicenna zugleich es vermieden, die erste Ursache als erstes Glied einer gleichartigen Reihe erscheinen zu lassen. Sie steht ihm außerhalb der Reihe der Mittelursachen. Der Satz, daß die Reihe der Ursachen nicht eine unendliche sein könne, bezieht sich auf den Aufbau verschiedenartiger Glieder über einander. Zugleich ist auf diese Weise die schwierige Frage — sie wird uns sogleich bei Thomas von Aquino wiederkehren —, ob innerhalb einer Stufe die Reihe der sich ablösenden individuellen Einzelglieder als eine anfangslose denkbar sei, oder ob auch diese Annahme einen Widerspruch einschließe, im Gottesbeweise selbst bei Seite gelassen.

Im lateinischen Abendlande finden wir den Grundgedanken jenes Beweises aus der Reihe und notwendigen Abstufung der Ursachen zuerst bei Alanus von Lille [2]). Er tritt hier freilich noch in ziemlich unentwickelter Form auf und betrachtet als selbstverständliches Axiom, wofür Avicenna einen Beweis zu geben wenigstens versucht. Unter den seiner *Ars fidei* voraufgeschickten „petitiones" nämlich — es sind das solche nicht weiter erweisbare Sätze, deren Anerkennung als Principien *(maximae)* er erbittet, trotzdem sie nicht schon auf den ersten Blick evident seien [3]) — steht an zweiter Stelle der Satz, daß die Ursache keines Dinges ins Unendliche aufsteigen könne [4]). Die Dinge dieser Welt, argumentiert nun Alanus, sind zusammengesetzt und darum [5]) verursacht. Nichts aber kann sich selbst verursachen [6]). Die Weltdinge

[1]) Arist. Metaph. II 2, p. 994 a 16: *οὐδὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα. τῶν δ' ἀπείρων τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὅλως τοῦ ἀπείρου πάντα τὰ μόρια μέσα ὁμοίως [μέχρι τοῦ νῦν]. ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν.* S. oben S. 324 f.

[2]) Baumgartner, Beitr. II 4, S. 108.

[3]) Alanus ab Insulis, Ars fidei, Prol. *PL* 210, p. 597 B—C.

[4]) A. a. O. p. 598 B: nullius rei causam in infinitum ascendere.

[5]) A. a. O. p. 598 B: cuiuslibet compositionis causam componentem esse.

[6]) Ars fidei I 8, p. 600 A.

bedürfen also einer Ursache; und da wir in der Reihe der Ursachen nicht bis ins Unendliche zurückschreiten können, so gelangen wir zu einer ersten und obersten Ursache [1]), die als Ursache der Zwischenursachen zugleich die allgemeine Ursache ist [2]).

Mehr an die aristotelisch-arabische Form des Beweises erinnert die Gestalt, in welcher Albert der Große denselben in seiner Schrift „Über die Ursachen und den Hervorgang des Universums" seinen Zeitgenossen vorlegt [3]). Er geht bei demselben aus von jenem oben bereits besprochenen extrem realistischen Princip, auf das man in der aristotelischen Schule einen der Beweise für die Notwendigkeit eines unbewegten ersten Bewegers aufbaute. Es ist der schon vorhin [4]) angeführte Satz, daß überall, wo in einer Mischung zwei Extreme verbunden sind, diese auch für sich allein vorkommen müssen. So müsse, da es ein verursachtes Verursachendes (causans causatum) gebe, dieses auf zwei für sich bestehende Extreme zurückgeführt werden, ein bloß Verursachtes hinter sich und ein bloß Verursachendes vor sich.

In seiner bekannten und geläufigen Form erscheint der Beweis bei Thomas von Aquino. Während dieser in der philosophischen Summe ihn mehr anhangsweise berücksichtigt [5]), räumt er ihm in der theologischen Summe die zweite Stelle ein [6]). Ähnlich wie Avicenna, doch in weit größerer Klarheit und in bündigem Fortgang, formuliert er die aus der aristotelischen Philosophie genommenen Gedanken. In der sinnfälligen Welt finden wir

[1]) Ebd. I 9, p. 600 A (zum Text Baeumker, Handschriftl. z. d. Werken des Alanus, Philos. Jahrb. VI, S. 168).

[2]) Ebd. I 1, p. 597 D. Quicquid est causa causae, est causa causati.

[3]) Albertus, De causis et processu uniuersitatis I tr. 1 c. 7; ed. Jammy T. V p. 534 b. ff.

[4]) S. S. 325 f.

[5]) Thomas S. cont. gent. I 13 (fol. 14 v b, F—H ed. Antwerp.). Unter Berufung auf Arist. Metaph. II, t. 6 = II c. 2, p. 994 a 11—19 (s. oben S. 328) wird dort ausgeführt, daß bei den bewirkenden Ursachen kein Rückgang ins Unendliche möglich sei, sondern eine erste Ursache angenommen werden müsse.

[6]) Thom. S. theol. I q. 2 a. 3, *secunda uia ex ratione causae efficientis.* Vgl. Rolfes, Gottesbeweise S. 166 ff.

eine Ordnung innerhalb der bewirkenden Ursachen. Nichts kann sich selbst bewirkende Ursache sein. Andererseits gibt es in den bewirkenden Ursachen keinen Rückgang ins Unendliche. Denn in einer Kausalreihe ist das Erste Ursache des Mittleren, das Mittlere Ursache des Letzten, gleichgiltig, ob das Mittlere eines oder mehreres an Zahl ist [1]. Da nun mit der Aufhebung der Ursache auch die Wirkung aufgehoben ist [2], so fallen beim Nichtvorhandensein einer ersten Ursache auch die mittlere und die letzte hinweg. Eine erste Ursache aber wäre nicht vorhanden, wenn bei den bewirkenden Ursachen ein Fortschritt ins Unendliche stattfände. Es gäbe daher in diesem Falle auch keine mittlere und keine letzte. Da dies falsch ist, ist ein processus in infinitum bei den bewirkenden Ursachen undenkbar. Es ist eine erste Ursache, Gott, anzunehmen.

Thomas geht hier auf die Frage nicht ein [3], ob innerhalb der Kausalreihe eine einzelne Stufe in der Aufeinanderfolge der individuellen Glieder unbegrenzt und ohne Anfang sein könne. Er verwirft ja, im Gegensatz zu Avicenna, auf Grund des biblischen Schöpfungsberichtes die Ewigkeit der Welt. Andererseits aber hält er, wie Maimonides, daran fest, daß in dem Begriffe einer ewigen Schöpfung kein Vernunftwiderspruch enthalten ist [4]. So gibt er denn an späterer Stelle [5] eine ganz im Sinne des Aristoteles und Avicenna gehaltene wenigstens hypothetische Erläuterung jenes Beweises, die demselben eine größere Latitüde läßt. *Per se* kann man in der Reihe der bewirkenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückschreiten, wie wenn z. B. der Stein von dem Stock, der Stock von der Hand bewegt werden sollte, und so ins Unendliche weiter. Wohl aber ist dies *per accidens*

[1]) Alles nach Arist. Metaph. II 2.

[2]) Remotâ causâ remouetur effectus. Gemeint ist hier ein völliges Fehlen, ein Nichtvorhandensein der Ursache. Die bekannten, von dem modernen Beharrungsgesetz hergenommenen Einwendungen gegen jenen Satz haben wenigstens mit dieser Stelle nichts zu thun.

[3]) Albertus De caus. et proc. un. l. c. p. 535 a hat sie im Vorbeigehen flüchtig berührt.

[4]) Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895.

[5]) Thomas S. theol. I q. 46 a. 2 ad 7.

möglich, wenn die ganze unendliche Reihe nur eine einzige Stufe ausmachen würde. Eine solche rein accidentelle Unendlichkeit läge z. B vor, wenn der den Hammer Führende eine unendliche Zahl von Hämmern nach einander gebrauchte, indem er jedesmal zum Ersatz eines zersprungenen einen neuen nähme. So würde denn auch eine unendliche Zahl aufeinanderfolgender gleichartiger Generationen nur eine einzelne, partikuläre Stufe ausmachen. Selbst wenn eine solche unendliche Zahl von Generationen als denkbar zugegeben wird, so würde sie darum jenen Beweis für die Notwendigkeit einer Causa prima doch nicht aufheben.

Hier ist der Platz, noch gewisser Anschauungen über die Kausalordnung zu gedenken, welche aus dem griechischen und arabischen Neuplatonismus in die lateinische Scholastik übergehen und hier in Verbindung mit längst vorhandenen Motiven zu großer Bedeutung gelangen. An sich betreffen sie nicht so sehr den Gottesbeweis aus der causa efficiens selbst, als die nähere Bestimmung der in diesem Beweise ins Auge gefaßten Kausalität. Da sie aber bei Witelo's Gottesbeweisen zur Sprache kommen müssen, sei ihrer kurz hier gedacht.

Es handelt sich dabei um das Verhältnis, in welchem die erste Ursache und die Mittelursachen in ihrer Wirkungsweise zu einander stehen. Was dieses angeht, so faßt schon Proklus das Verhältnis der einander folgenden Ursachen nicht als das einer bloßen Aneinanderreihung. Wie die zweite Ursache ihr Sein von der ersten hat, so erhält sie vor ihr auch die Fähigkeit, Ursache zu sein [1]. Der *Liber de causis* [2]) übernimmt dieses übergreifende Wirken der höheren Ursache, das Durchdrungensein der niederen von der höheren, von Proklus. Wie durch diese Anschauungen dann weiter die Erklärung des kreatürlichen Wirkens und seiner Abhängigkeit von dem der ersten Ursache bei Albert, Thomas, Bonaventura und den anderen Scholastikern dieser Zeit beeinflußt wurde, das ist zu bekannt, um einer weiteren Ausführung hier zu bedürfen.

[1]) Proclus, Instit. theol. §. 56: . . . *εἰ γὰρ τὸ δεύτερον ὅλην ἔχει τὴν οὐσίαν ἀπὸ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἡ δύναμις αὐτῷ τοῦ παράγειν ἐκεῖθεν . . . εἰ δὲ τὴν τοῦ παράγειν δύναμιν ἀπὸ τῆς ὑπερκειμένης αἰτίας ἔλαχε, παρ᾽ ἐκείνης ἔχει τὸ εἶναι αἴτιον.* [2]) *Liber de causis* §. 1.

Die von Avicenna und Thomas gebotene Analyse des Kausalverhältnisses im Sinne des Aristoteles ist auf rein metaphysischem Gebiete vom Mittelalter nicht mehr überboten. Erst der Nominalismus, ganz besonders Nikolaus von Autrecourt[1]), bringt hier Neues. Das aber liegt auf erkenntnistheoretischem Gebiete.

Gehen wir nunmehr zu der vierten und letzten von den vorhin unterschiedenen Formen des Kausalschlusses über.

Es wurde oben[2]) bereits gezeigt, daß der Gottesbeweis aus der Bewegung sich naturgemäß zu einem solchen durch das Denkmittel der bewirkenden Ursache entwickelte. Allein, so nahe auch die beiden Beweise einander stehen, so ist doch das Objekt und das Ziel der kausalen Einwirkung bei der bloß bewegenden Ursache nicht dasselbe, wie bei der eigentlichen causa efficiens. Bei jener handelt es sich um eine Ortsveränderung; aber um was bei dieser?

Als Antwort ergab sich von selbst: um das Sein, das Dasein oder die Existenz[3]). Damit war die Frage nach der bewirkenden Ursache in die Spekulation über das Sein hineingeführt und der Gottesbeweis erwuchs aus dem Problem, wie es komme, daß überhaupt etwas wirklich sei.

Schon die ältere platonisch-augustinische Betrachtungsweise[4]) hatte von der Unterscheidung des *ens per essentiam* und des *ens per participationem* aus einen solchen Beweis zu gewinnen versucht. Wie unvollkommen derselbe aber noch geblieben war, wurde oben[5]) bereits gezeigt. Eine neue Gestalt, welche dem Kausalschluß in dem Beweisgange eine entscheidende Rolle einräumte, gewann die Frage durch die Verbindung aristotelischer und neuplatonischer Gesichtspunkte.

Es kann hier nicht ausführlich untersucht werden, wie die scholastische Unterscheidung des bloß möglichen[6]) oder zufälligen (kontingenten) und des notwendigen (d. h. an sich notwendigen) Seienden allmählich ihre bestimmte Form gewonnen hat. Gaben

[1]) Vgl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. X (1897) S. 252 ff.

[2]) S. S. 327.

[3]) Vgl. die oben S. 329 Anm. 2 aus Avicenna citierte Stelle.

[4]) S. 313. [5]) S. 314. [6]) Die hier gemeinte „Realpotenz“ darf bekanntlich nicht mit der bloßen Denkbarkeit verwechselt werden.

hierfür die aristotelische Gegenüberstellung von potentiellem und aktuellem Seienden und die boethianischen Formulierungen der logischen Ansichten des Aristoteles vom Möglichen [1]) das erste Motiv, so lag das zweite in der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein als metaphysischer Bestandstücke des wirklichen Dinges. Die letztgenannte, in der späteren Scholastik und der Neuscholastik viel umstrittene Unterscheidung von Wesenheit und Dasein aber hatte wiederum eine ziemlich komplicierte Entstehungsgeschichte [2]). Die von Augustin, dem Pseudo-Areopagiten und Boethius gelehrte Unterscheidung von wesentlichem und participiertem Sein, die von Boethius und im Anschluß an ihn von Gilbert de la Porrée aufgestellte Unterscheidung von *quod est* und *quo est*, vielleicht auch die Spekulation über die notwendige, nicht wegzudenkende Existenz Gottes wirkten in diesem Sinne. Vor allem aber war in der arabischen Philosophie jener Satz von dem Unterschiede, und zwar dem realen Unterschiede von Wesenheit und Dasein in allem nicht notwendigen Sein ausgebildet. Alfarabi hatte ihn mit größter Bestimmtheit entwickelt [3]). Den lateinischen Scholastikern war er vor allem aus Alfarabi's Nachfolger Avicenna [4]) geläufig, sowie nicht minder aus dem in lateinischer Übersetzung weit verbreiteten ersten Teile von Algazel's Makâsid al falâsifa, einer übersichtlichen Darlegung der Lehre Ibn Sina's. Seit Wilhelm von Auvergne ist er bis zur Zeit des Nominalismus Gemeingut der Scholastik [5]). Albertus und Thomas [6]), Alexander von Hales und Bonaventura und viele andere stimmen hinsichtlich seiner durchaus überein.

[1]) Boethius De interpr. ed. secunda l. III, *PL* 64, p. 510 D ff. l. V, p. 596 B ff.; ed. prima l. II, p 380 D ff. und öfter.

[2]) Darüber bei H. Denifle, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) S. 486 ff und bei St. Schindele, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. München 1900.

[3]) Man vergleiche besonders die „Petschafte der Weisheitslehre" in: Alfârâbî's philosophische Abhandlungen, übers. von Fr. Dieterici (Leiden 1892), S. 108 ff.

[4]) S. Denifle a. a. O. S. 486, 1 und S. 538 Anm. zu 18. Schindele, Metaph. des Wilh. v. Auvergne S. 25.

[5]) Denifle S. 486 f. Schindele, Wilh. v. Auvergne S. 23 ff.

[6]) Nachweise bei Schindele in der Anm. 2 citierten Schrift.

Zwei Sätze dienen auf dem Boden dieser Anschauungsweise als Grundlage des Gottesbeweises. Was sein oder nicht sein kann, ist ein Mögliches, kein Notwendiges, und: Das Mögliche hat seine Existenz nicht aus sich oder aus seiner Wesenheit, sondern durch eine bewirkende Ursache. Damit verbindet sich als drittes Beweiselement der soeben behandelte Satz, daß in der Reihe der bewirkenden Ursachen kein Rückgang ins Unendliche statthaben kann. Der so geführte Beweis aber hatte darin seine Eigenart, daß er nicht nur auf eine erste Ursache schloß, sondern diese zugleich als das notwendige Seiende bestimmte [1]).

Bereits die Ṣûfis und Alfarabi haben in solcher Weise argumentiert [2]). Vor allem haben Avicenna's Untersuchungen über das mögliche Seiende und das notwendige Seiende auf die Scholastik eingewirkt. Er unterscheidet eine doppelte Art des Notwendigen: das, was durch sich wesentlich existiert und daher keiner Ursache bedarf, und das erst durch eine Ursache, also hypothetisch, Notwendige, und zeigt, wie das Mögliche — welches als Seiendes nicht mit dem bloß Denkbaren verwechselt werden darf — seine Existenz sowie die Vernichtung seiner Existenz nur durch eine Ursache hat [3]). Da hierbei ein Rückgang ins Unendliche nicht statthaft ist, so führt das Wirklichsein des Möglichen zuletzt zu einer ersten, und, wie Avicenna weiterhin nachweist, einzigen Ursache, der das Sein durch ihr Wesen notwendig zukommt.

Avicenna's Gedanken finden sich wieder bei Maimonides,

[1]) Die Versuche, Thomas von Aquino den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein abzusprechen, kann ich nicht als gelungen betrachten.

[2]) Alfarabi, Fontes quaestionum c. 3 (A. Schmoelders, Documenta philosophiae Arabum, Bonnae 1836, p. 45): Rerum possibilium causa et causatum nec in infinitum progredi possunt nec in orbem recedere queunt; sed perueniant oportet ad terminum quendam necessarium, qui est ens primum.

[3]) Avicenna, Metaph. l. II c. 2 (aus dem kitâb aš šifâ). Scharastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Th. Haarbrücker (Halle 1850—51), II 250 f. (nach der kürzeren Bearbeitung, dem 1593 in Rom zusammen mit dem Kanon gedruckten kitâb an nağât). Vgl. S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859) p. 358. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II (Mainz 1865) S. 26 f. Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900), p. 266 f. T. J. De Boer, Gesch d. Philos. im Islam (Stuttgart 1901) S. 122 f.

dem großen philosophischen Systematiker des Judentums [1]). Doch hat der Beweis hier eine kleine Modifikation erfahren, bei der es vielleicht darauf ankam, alle Spuren des Dualismus Avicenna's (der eine ewige Materie als Prinzip der Möglichkeit annimmt) auszulöschen. Es gibt, argumentiert Maimonides, nach dem Zeugnis der Erfahrung Dinge, die entstehen und vergehen. Andererseits aber kann nicht alles in dieser Art vergänglich sein; denn da eine jede Möglichkeit, wenn der Begriff des Möglichen nicht ein leeres Wort sein soll, sich einmal verwirklichen muß [2]), so hätte einmal ein Zeitpunkt eintreten müssen, in welchem überhaupt nichts existierte. Dann aber hätte überhaupt nichts wieder werden können und es würde auch jetzt nichts existieren. Es muß also ein Wesen ohne die Möglichkeit des Vergehens, d. h. ein notwendiges Wesen geben. Und zwar muß dieses, wie wieder ganz mit Avicenna geschlossen wird, ein durch sich notwendiges Wesen sein; denn alles, was erst durch eine Ursache ist, würde in sich etwas bloß Mögliches bleiben und daher ohne ein solches durch sich Notwendiges des Grundes zum Sein entbehren.

Die lateinische Scholastik übernahm auch diese Beweisgänge. Ganz den Gedanken, ja fast den Wortlaut Avicenna's finden wir bei dem ersten, noch ganz kompilatorisch vorgehenden Vermittler der neuen arabischen Quellen, bei Dominikus Gundissalinus [3]). Die Beweisführung dagegen, welche Thomas von Aquino in der theologischen Summe an dritter Stelle als den Weg „ex possibili et necessario" bietet, gibt mit einigen kleinen Modifikationen die Beweisführung bei Maimonides Schritt für Schritt wieder [4]).

So weit möge die Entwickelung des Gottesbeweises in der Scholastik verfolgt werden. Es hat sich eine gewisse Weitschwei-

[1]) Vgl. More II Prol. prop. XIX u. XX, Guide p. 18 f. (die Sätze über das Notwendige und Mögliche); c. 9, p. 1, Guide p. 38 ff. (Gottesbeweis).

[2]) Ein aristotelischer Gedanke.

[3]) Gundissalin. De processione mundi bei Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles T. I (Madrid 1880), p. 692 s.

[4]) Über den Beweis bei Thomas vgl. Rolfes a. a. O. S. 183 ff. Die Beziehungen dieses Beweises zu Avicenna und besonders zu Maimonides sind Rolfes, der sonst nicht ohne Sorgfalt den Quellen nachgeht, entgangen.

figkeit nicht vermeiden lassen, da es vielfach galt, eigene Wege zu bahnen und ein selbständiges Urteil zu begründen.

Welche Stellung nehmen nun die Gottesbeweise Witelo's in diesem Zusammenhange ein?

Es sind ihrer zwei. Der erste argumentiert folgendermaßen:

„Wenn eine Ursache anzunehmen ist, die zugleich verursacht ist (causa et causatum), so muß auch eine erste Ursache angenommen werden. Denn der Charakter der Kausalität kommt allen Ursachen von einer ersten Ursache zu. Wenn also keine erste Ursache anzunehmen ist, so auch keine anderen Ursachen; und wenn dies, so auch kein Verursachtes."

Der zweite will diesem auf apagogischem Wege zu Hilfe kommen.

„Wenn es keine erste Ursache gäbe, und dennoch Ursachen und Verursachtes (causae et causata) angenommen würden, so müßte man immer eine Ursache vor dem Verursachten annehmen, bis ins Unendliche. Da nun das Unendliche nicht durchschritten werden kann, so wird man daher nicht zu einem ersten Verursachten gelangen; und wenn es kein erstes Verursachtes gibt, so wird dasselbe auch nicht Mittelursache für die folgenden Glieder der Reihe sein können. Darum wird es kein erstes oder folgendes Verursachtes geben. In gleicher Weise aber auch keine Ursache." (Da ja die Ursachen alle verursachte Ursachen sein sollen.) „Deshalb muß notwendig eine erste Ursache angenommen werden, wenn man Ursache und Verursachtes" (verursachte Ursachen, causa et causatum) „anzunehmen hat."

Wenn wir versuchen, die Gottesbeweise Witelo's in den historischen Entwickelungsgang einzureihen, so sehen wir sofort, daß dieselben der in der Scholastik durch die Bekanntschaft mit Aristoteles und seinen Erklärern angeregten Betrachtungsweise angehören. Genauer ist es nicht das ursprüngliche aristotelische Argument aus der Bewegung, welches zu Grunde liegt, sondern seine schon von Aristoteles [1]) angebahnte Verallgemeinerung, bei der die Ursache überhaupt, insbesondere die bewir-

[1]) S. S. 327 f.

kende Ursache, an die Stelle der bloßen Bewegungsursache gesetzt wird. Die Vertiefung jenes Argumentes dagegen durch die Einführung des Gegensatzes des bloß möglichen und des notwendigen Seins findet sich bei Witelo nicht. Seine Darstellung zeigt am meisten Ähnlichkeit mit der von Albert dem Großen in der Schrift De causis et processu uniuersitatis gegebenen. Auch in dieser wird — freilich mit Hereinziehung mancher anderer Momente — zunächst für das causans causatum ein erstes causans erschlossen und dann insbesondere gezeigt, daß in der Reihe des causans causatum kein Fortgang ins Unendliche möglich sei [1]).

Nichtsdestoweniger hat die Darstellung Witelo's ihre Eigentümlichkeiten. Hierbei kommt zugleich die den Gottesbeweisen der ältern Scholastik zugrunde liegende und auch später noch in die kausale Betrachtungsweise gelegentlich eindringende [2]) extrem realistische Anschauungsweise zur Geltung. Zur bessern Übersicht wollen wir Witelo's zwei Beweise einzeln betrachten.

Sehr schnell kommt das erste Argument zu seinem Ziele. Der Charakter der Kausalität *(ratio causalitatis)*, schließt dasselbe, kommt allen Ursachen von der ersten Ursache zu; darum muß auch eine erste Ursache angenommen werden.

Die Grundlage seines Beweises noch weiter zu sichern, hält unser Autor nicht für nötig. Keine der Deduktionen, durch welche die Scholastiker jener Zeit für die Reihe der Mittelursachen, das causans causatum, die Notwendigkeit einer ursachelosen causa prima darzuthun suchen, wird von Witelo in diesem Beweise herangezogen. Daß eine unendliche Reihe von Mittelursachen undenkbar sei, will erst der folgende Beweis „der größeren Evidenz halber" zeigen. Ebensowenig berücksichtigt Witelo den schon von Aristoteles angedeuteten [3]), freilich sehr unzureichenden Begründungsversuch der eben genannten Schrift Albert's [4]), welcher für die Möglichkeit einer Verbindung der zwei Elemente, des causans und causatum, die in der Reihe der verursachten Ursache gegeben ist, eine selbständige Existenz dieser beiden Elemente, und zwar des causans vor der Reihe,

[1]) Albertus, De caus. et proc. uniuers. I tr. 1 c. 7; T. V p. 535.
[2]) S. S. 291, 295, 309, 313, 315 f., 332. [3]) S. S. 325 f. [4]) S. S. 332.

und des causatum dahinter, als denknotwendig betrachtet. Auch jener dritte Versuch [1]) ist ihm fremd, der sogleich von der Dreiteilung ausging und zu zeigen versuchte, daß keine der Ursachen im mittleren Gliede vor der anderen etwas voraus habe. Für Witelo erscheint jener Obersatz als selbstverständlich. Er tritt mit dem Anspruch auf axiomatische Geltung auf.

Und doch kommt ihm solche keineswegs zu. Wir müssen daher nach der Anschauungsweise suchen, aus der heraus es sich für Witelo von selbst verstand, daß die ratio causalitatis in allen verursachten Ursachen von einer ersten Ursache herrühren müsse.

Bei der Hinneigung unseres Verfassers zu neuplatonischer Denkweise liegt die Erinnerung an Proklus und den *Liber de causis* nahe. Wie das Dasein der nachfolgenden Ursache, so lassen diese auch das Ursachesein derselben, ihren Charakter als Ursache — also das, was Witelo mit dem Ausdruck *ratio causalitatis* jedenfalls bezeichnen will, — von der ersten Ursache herstammen [2]). Aber diese neuplatonische Lehre konnte, wie schon oben bemerkt wurde [3]), wohl dazu dienen, dann, wenn das Dasein der ersten Ursache schon festgestellt war, nun ihr Verhältnis zu den nachgeordneten Ursachen näher zu bestimmen. Die Existenz der ersten Ursache dagegen auf diesem Wege begründen zu wollen, wäre eine schlimme petitio principii gewesen, welche wir dem Witelo doch nicht so ohne weiteres zutrauen können.

So glaube ich denn, wie schon oben [4]) angedeutet wurde, von Witelo's Gedankengang eine andere Deutung geben zu sollen. Das Material seines Beweises, um es kurz zu sagen, ist der in der Hochscholastik durchdringenden kausalen Betrachtungsweise entnommen, die Form seines Denkens aber der rationalistischen Denkweise der älteren Scholastik. Diese hatte ihre Gottesbeweise auf eine realistische Deutung des logischen Verhältnisses der Anteilnahme gestützt [5]). Aus der logischen Abstraktion ergab sich der nach Einheit strebenden Vernunft die Forderung

[1]) S. S. 324 f. [2]) S. S. 334. [3]) A. a. O.
[4]) S. S. 293. [5]) S. S. 289.

eines ursprünglich Einen, Vollkommenen, durch welches die Reihe der nachgeordneten Dinge ihren Bestand hat. Wie bei Plato, so führte auch hier das ἀφαιρεῖν unmittelbar zum χωρισμός[1]). So hatte Anselm aus der Vergleichbarkeit der Dinge hinsichtlich der Güte, der Größe, des Seins auf ein höchst Gutes, höchst Großes, höchst Seiendes geschlossen, von dem alles seine Güte, seine Größe, sein Sein zu Lehen trägt[2]). Nicht anders hatte Wilhelm von Auvergne für das außerwesentliche Sein als Grundlage ein wesenhaftes Sein verlangt[3]), dessen reale Existenz das ontologische Argument Anselm's[4]) auf apriorischem Wege sicher stellen wollte. Noch mancherlei andere Wendungen dieser Denkweise hat die voraufgehende historische Entwickelung uns kennen gelehrt.

Aus dieser Denkweise nun, meine ich, läßt sich Witelo's Argumentation psychologisch vollkommen verstehen. Alles, was causans et causatum ist, stimmt in der ratio causalitatis überein. Diese ratio causalitatis, so argumentiert jener rationalistische Realismus, setzt darum eine prima causa voraus, aus der die Bestimmung der Kausalität allem nachgeordneten Ursächlichen zufließt, wie nach den anselmischen Beweisen die Güte, die Größe und das Sein allem nachgeordneten Guten, Großen und Seienden aus einem Urguten, einem absolut Großen und einem Urseienden zukommen.

Der über Aristoteles weit hinausgehende erkenntnistheoretische Realismus der älteren Scholastik ist ein Erbstück platonischer Anschauungsweise. Es ist begreiftich, daß noch im 13. Jahrhundert ein Denker, der von neuplatonischer Denkweise so durchtränkt war, wie Witelo, dem älteren Standpunkte starke Konzessionen macht. Auch was er dem Aristoteles entnimmt, ist doch infiltriert von neuplatonischen Anschauungen.

Zu keinen besonderen Bemerkungen gibt der zweite (indirekte) Beweis Veranlassung. Die Annahme, daß es — wie die Erfahrung zeigt — Ursachen und Verursachtes gebe und daß doch keine erste Ursache sei, schließt einen Widerspruch ein, indem der zweite Teil dieser Annahme den ersten aufhebt.

[1]) S. S. 293. [2]) S. S. 293 ff. [3]) S. S. 313. [4]) S. S. 296 ff.

Begründet wird dieses mit Hilfe des aristotelischen Axioms von der Unmöglichkeit, das Unendliche zu durchlaufen. Aus diesem wird erschlossen, daß ohne erste Ursache auch kein erstes Verursachtes sei, welches in der Reihe des Verursacht-Verursachenden selbst wieder als Ursache den Ausgang bilden könne, und daß darum mit der Aufhebung der ersten Ursache überhaupt Ursache und Wirkung, die doch vorausgesetzt wurden, aufgehoben seien.

Besondere Eigenart zeigt Witelo's Deduktion nicht. Sie bewegt sich im üblichen Geleise. Auf Avicenna's [1]) und Thomas' [2]) scharfsinnige Unterscheidung von übergeordneten Kausalstufen (für welche der Beweis schlußkräftig ist) und von koordinierten Gliedern in einer Kausalreihe (für welche er nicht gleich zwingend geführt werden kann) geht Witelo nicht ein. Auch das wird nicht recht klar, ob er mit seinem Satze: „infinita non contingit pertransiri" direkt die objektive Unmöglichkeit einer unendlichen realen Reihe meine, oder zunächst die subjektive Unmöglichkeit für das Denken, mit dem Wege durch eine unendliche Reihe je zu Ende zu kommen, oder ob ihm, wie so vielen neben und nach ihm, beides ohne weiteres zusammenfällt. Sein Schwanken im Ausdruck [3]) weist auf das Letztere hin.

Von der Existenz der ersten Ursache wendet sich Witelo zu ihrer **Einheit** (prop. II—IV).

In drei sich ergänzenden und teilweise durchflechtenden Beweisgängen tut er die Notwendigkeit dar, eine einheitliche erste Ursache des Universums anzunehmen. Der erste dieser Beweisgänge schließt aus dem der platonisch-pythagoreischen Gedankenwelt entstammenden Satze, daß alle Vielheit aus der Einheit hervorgeht, auf die Einheit der ersten Ursache. Die gleiche Folgerung ergibt sich zweitens aus dem Gedanken, daß das Vollkommene dem Unvollkommenen der Natur nach vorausgeht. Daher muß vor allem Unvollendeten ein absolut Vollen-

[1]) S. S. 330 f. [2]) S. S. 333 f.

[3]) Einerseits: erit semper ponere causam ante causatum . . ., non erit accipere aliquod primum causatum; andererseits: neque ipsum poterit esse causa secundaria . . . quare nullum erit primum uel consequens causatum.

detes stehen, das kein zweites ihm gleiches neben sich haben kann. Beide Gedankengänge vereinigen sich in einer dritten Betrachtung, welche die Wirkungsweise der beiden vom Neuplatonismus aufgestellten sekundären Ursachen, der Intelligenz und der Natur, analysiert und sie als eine beschränkte und nur einseitige erweist. Woraus sich dann wieder ergibt, daß vor der Zweiheit unvollständiger Ursachen die eine absolut vollendete erste Ursache stehen muß.

Was der Argumentation Witelos als leitender Gesichtspunkt das charakteristische Gepräge verleiht, ist die Spekulation über das Verhältnis des Vielen zu dem Einen, welche den Ausgangspunkt und die Grundlage des ganzes Beweises bildet. Freilich begegnen wir auch bei Aristoteles dem Satze, daß in einer jeden Gattung das Eine früher sei als das Viele, das Einfache früher als das Zusammengesetzte [1]), und von den Akademikern, aus deren Kreise er hervorgegangen ist, hat er sich nicht so weit getrennt, daß seine Metaphysik neben der Spekulation über das Seiende, dessen Arten und Prinzipien, nicht auch der Betrachtung des Einen eine gewisse prinzipielle Bedeutung beilegte [2]).

Aber für die Lehre von der ersten Ursache und ihr Verhältnis zum Universum haben solche Betrachtungen über das Eine und Viele bei Aristoteles selbst so wenig grundlegende Bedeutung, wie in der spezifisch peripatetischen Spekulation des Mittelalters. In einen anderen Kreis werden wir durch diese Ausführungen Witelos versetzt. Zwar nicht schon, wie Spätere berichteten, die alten Pythagoreer [3]), wohl aber Platon in seinen mündlichen Lehrvorträgen hatte das Eine mit dem Guten und der Gottheit identifiziert [4]). Xenokrates war ihm darin gefolgt [5]).

[1]) Aristot. De caelo II 4, p. 286 b 16—17: *πρότερον τῇ φύσει ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἓν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν τῶν συνθέτων.*

[2]) Aristot. Metaphys. IV 2, p 1003 b 22—34. X 2, p. 1053 b 25—28.

[3]) Das Nähere bei Zeller, Philosophie d. Griechen [5]I, a. S. 359 ff.

[4]) Zeller, Phil. d. Gr. [4]II, a. S. 712 f. 947 f. Ders. Platonische Studien. Tübingen 1839. S. 216 ff. P. Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1903. S. 415 ff.

[5]) Zeller, Phil. d. Gr. [4]II, a. S. 1014. Rich. Heinze, Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig 1892. S. 51 ff.

Vor allem die Neupythagoreer hatten jene Vorstellung ausgebildet. Während ein Teil von ihnen nach älterer Weise dualistisch die Einheit und die unbestimmte Zweiheit beide als ursprüngliche Prinzipien fassen, stellten andere die Einheit als das aller Vielheit voraufgehende ursprüngliche Prinzip auf, auf das als Ursache alles zurückzuführen sei und aus welchem auch jene unbestimmte Zweiheit erst geworden sei [1]). Der Neuplatonismus nimmt den Gedanken auf und sucht den stufenmäßigen Hervorgang des Vielen aus dem Einen näher zu bestimmen. Es möge genügen, auf Plotin [2]), Proklus [3]) und Boethius [4]) hinzuweisen. In die patristische Spekulation hatte der Pseudo-Areopagite Dionysius, der sich darin ganz an Proklus anschließt, diese Betrachtungsweise eingeführt [5]). Auf ihn und auf Boethius gehen zumeist die Scholastiker zurück, sei es mit ausdrücklicher Namensnennung oder ohne eine solche, wenn sie über die Stellung des Einen vor dem Vielen und die Zurückführung des Vielen auf das Eine philosophieren. Theologisch haben innerhalb der werdenden Scholastik in dieser Weise u. a. Eriugena [6]) und

[1]) Zeller, Phil. d. Gr. [5] I, a. S. 360 ff. III, b (4. Aufl.) S. 103 f. 129 ff. 143. Baeumker, Problem d. Materie i. d. griech. Phil. S. 394 ff. Insbesondere kommt hier Moderatus inbetracht; über ihn Baeumker S. 395, 7. Zeller [4] III, b. S. 930, 5. 143, 1.

[2]) Zeller [4] III, b. S. 545 f.

[3]) Dessen Ausführungen in der *Στοιχείωσις θεολογική*, durch die Übersetzung Wilhelms von Moerbeke zugänglich gemacht, seitdem verschiedentlich direkte Benutzung fanden.

[4]) Besonders Consol. philos. III pr. 11; ferner in der nach Nicomachus bearbeiteten Institutio arithmetica c. 7 (= Nicom. c. 8). Aus seinem Kommentar zu Porphyr's Einleitung in die Kategorien (*PL.* 64, p. 83 B) stammt das mittelalterliche Axiom: omne quod est, idcirco est quia unum est (vgl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Phil. X. 1897. S. 137, 37). Auch bei Dionysius Ps.-Areopagita fand man übrigens jenes Axiom: De diuin. nom. c. 13, 2. (*PG.* 3, p. 977 C): *καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα*, in der Übersetzung Eriugena's (*PL.* 122, p. 1169 C): Et essendo unum omnia sunt existentia.

[5]) De divin. nom. c. 13, 2—3 (*PG.* 3, p. 977. 979).

[6]) Io. Scot. Eriugena De diuis. nat. III c. 1 u. 11 (*PL.* 122, p. 621 C; 652 B – 661 C).

Thierry von Chartres[1]) die Zahlenspekulation zu verwerten gesucht. Gundissalinus hat in seiner oft fälschlich dem Boethius beigelegten Schrift über die Einheit und das Eine[2]) die von Boethius überkommene neuplatonische Spekulation mit dem orientalischen Neuplatonismus Avencebrol's verbunden. Auch dem 13. Jahrhundert ist der Grundgedanke dieser Spekulation, daß vor jeder Vielheit die Einheit stehen müsse, durchaus geläufig[3]). Als ein Satz von axiomatischer Geltung beherrscht er die gesamte Denkweise. Überall findet man den Quell des Seins und der Ordnung in einer Einheit, die über dem Vielen steht: im Weltganzen, in den himmlischen Sphären, im Organismus und auch in den menschlichen Gemeinschaften. Jenes Prinzip ist es auch, welches immer wieder zu Versuchen antreibt, über den Dualismus zweier Gewalten hinaus zu einer ursprünglichen Einheit zu gelangen, sei es im kurialistischen, oder im imperialistischen Sinne, oder, wie bei Dante, auf einem vermittelnden Wege; aus ihm entnehmen alle jene Deduktionen ihre hauptsächlichste spekulative Grundlage[4]). So ist es begreiflich, daß ein derartiger dem mittelalterlichen Denken fest eingeprägter Grundsatz z. B. auch bei Thomas von Aquino unter Berufung auf den Areopagiten als Grundlage des Beweises für die Einheit Gottes erscheint[5]). Freilich bezeichnender Weise nur im Sen-

[1]) Thierry von Chartres in seinem Kommentar über das Hexaemeron: B. Hauréau, Notices et extraits I, p. 63 f. und dazu Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. X. 1897. S. 136 ff.

[2]) Beiträge I, 1.

[3]) Z. B. Thomas Aqu. S. theol. I, q. 44 a. 1: Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. — Bonaventura I. Sent. d. 19 p. 1 a. un. q. 1, f. 2 (pag. 342 a): Omnis multitudo reducitur ad unitatem. II. Sent. d. 1 p. 1 q. 1 (pag. 14 a): Multitudo ortum habet ab unitate. Quaest. disp. de myst. Trinit. q. 2 a. 2 ad 17 (t. V pag. 67 b): . . . pluralitas . . . comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam et . . . reducitur ad unitatem reductione propria, quae est effectûs ad causam.

[4]) Vgl. Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. III. Berlin 1881. S. 515 ff.

[5]) Thomas Aqu. I. Sent. d. 2 q. 1 a. 1: Cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet uniuersitatis multitudinem ad unum principium reduci, quod est Deus.

tenzenkommentar, in welchem Thomas der traditionellen Betrachtungsweise sich immerhin noch enger anschließt, als dies in seinem eigensten Werk, der theologischen Summe, der Fall ist.

Diejenigen Elemente dieser im Geiste des Neuplatonismus gehaltenen, Boethius und dem Areopagiten, weiterhin auch Proklus entnommenen Spekulation über das Eine und Viele, welche stets übereinstimmend wiederkehren, seien in einigen kurzen Sätzen zusammengestellt.

1. Vor der Vielheit steht die Einheit, aus welcher die Zahl erst hervorgeht [1]). Dies ist mit dem Pythagoreismus der arithmetische Ausgangspunkt. Damit verbindet sich ein metaphysischer Satz, in dem Aristoteles [2]) mit Plato und der Akademie übereinstimmt, nämlich:

2. Sein und Eines-sein ist dasselbe. Alles ist nur, insoweit es ein Eines ist, und hört auf zu sein, wenn es aufhört, eines zu sein [3]). — Indem nun die Übereinstimmung in einer Eigentümlichkeit mit dem platonischen Realismus als gemeinschaftliche Anteilnahme an einem ursprünglichen Prinzip aufgefaßt wird, entsteht der Satz:

3. Alles Viele hat seine Einheit und sein Sein durch Teil-

[1]) Von den zahllosen Stellen seien als dem Mittelalter besonders bekannte angeführt, Boethius Instit. arithm. I 7 (p. 16, 24 Friedlein): Quare constat, primam esse unitatem cunctorum qui sunt in naturali dispositione numerorum (vgl. Nicomachus, Inst. arithm. I, 8, 2 p. 14, 18 Friedlein), et eam rite totius quamuis prolixae genitricem pluralitatis agnosci, und Dionys. Areopag. De diuin. nom. c. 5 §. 6 (*PG.* 3, p. 820 D. *PL.* 122, p. 1149 A).

[2]) Aristoteles Metaph. IV 2, p. 1003 b 22: *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸ καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις.* Vgl. den Kommentar von Bonitz S. 175 und G. von Hertling, De Aristotelis notione unius. Berlin 1864. S. 20 ff.

[3]) Plotin. Enn. VI 9, 1 Anfang: *Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. τί γὰρ ἂν εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη; ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα.* Dionysius Ps.-Areopag. De diuin. nom. c. 13 §. 2. *PG.* 3, p. 977 C (s. folgende Anm.). Boethius Consol. III pr. 11, *PL.* 63, p. 772 A: Nostine igitur . . . omne quod est tam diu manere atque subsistere quam diu sit unum, sed interire atque dissolui pariter atque unum esse destiterit? . . . (774 B): Quod autem . . subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit . . . Omnia igitur . . unum desiderant. In Porphyr. comm. I. *PL.* 64, p. 83 A (vgl. S. 345 Anm. 4.)

nahme an dem Einen [1]). — Wie also jede besondere Vielheit auf eine Einheit zurückgeht [2]), so muß

4. vor allem nur durch Teilnahme Einen ein ursprüngliches, an sich Eines [3]) stehn, welches die Ursache des Vielen ist und auf welches das Viele als auf seine Ursache zurückgeführt wird [4]): Gott [5]). — Aus der neuplatonischen Anschauung von der stufenweise herabsinkenden Vollkommenheit des aus dem Urprinzip Hervorgegangenen ergibt sich endlich der weitere Satz:

5. Je näher etwas dem ersten Einen steht, desto einheitlicher und vollkommener ist es [6]).

6. Alle Vielheit sucht zur Einheit zurückzukehren [7]).

[1]) Plotin. Enn. V 5, 5 (p. 185, 3 Müller): *κἀκεῖ* (sc. *ἐν τοῖς ἀριθμοῖς*) *μὲν ἡ μετάληψις τὸ ποσὸν ὑπέστησεν αὐτῶν, ἐνταῦθα* (sc. *ἐν τῷ ὅ ἐστι*) *δὲ τὸ ἴχνος τοῦ ἑνὸς τὴν οὐσίαν αὐτοῖς ὑπεστήσατο, ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἴχνος ἑνός.* Proclus, Stoicheios. theol. 1: *πᾶς πλῆθος μετέχει πῇ τοῦ ἑνός· εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχοι, οὔτε τὸ ὅλον ἓν ἔσται, οὐθ' ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος.* Dionysius Ps.-Areopag. De divin. nom. c. 13 §. 2 (*PG.* 3, p. 977 C; *PL.* 122, p. 1169 C): *οὐδὲν γάρ ἐστιν τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός, ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει καὶ μία δυὰς καὶ δεκὰς λέγεται καὶ ἥμισυ ἓν καὶ τρίτον καὶ δέκατον ἕν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μόριον τοῦ ἑνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἔστι τὰ ὄντα.*

[2]) Proclus in Euclid. def. 14, p. 142, 5 Friedlein: *πάντα γὰρ εἰς τὰς ἑνάδας ἀνιόντα τελευτᾷ, καὶ γὰρ πᾶσιν ἐκεῖθεν ἡ εἰς τὸ εἶναι πάροδος.*

[3]) Das *αὐτοέν* im Gegensatz zum *ἡνωμένον* bei Proclus, Stoicheios. n. 4 u. ö.

[4]) Plotin. Enn. V 5. 4—5. Proclus a. a. O. Oft kommt Proklus im Kommentar zur Platonischen Politeia auf die *δημιουργικὴ μονάς*, z. B. (ed. Kroll) t. I p. 90, 16. 98, 4. 107, 13. 164, 19. Sie ist noch vor Grenze und Unbegrenztem: t. II p. 46, 4—10.

[5]) Dionys. De diuin. nom. c. 13, §. 2 *PG.* 3, p. 977 C (vor den Anm. 1 angeführten Worten): *ἓν δὲ* (sc. *ὁ θεός ἐστιν*), *ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον.* Bonaventura I. Sent. d. 19 p. 1 a. un. q. 1, f. 2 (pag. 342 a): unitas a qua est omnis multitudo, est unitas increata.

[6]) Dionys. De diuin. nom. c. 5 §. 6 (*PG.* 3, p. 820 D. *PL.* 122 p. 1149 A): *καθ' ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται.* Gundissalin. de unitate et uno p. 6, 9 ff. Correns (nach Avencebrol, Fons vitae II 20, p. 61, 13 ff. Baeumker). Bonaventura, Quaest. disp. de myst. Trin. q. 2 a. 2 ad 13 (pag. 67 a): tanto perfectior est res, quanto minus ab unitate recedit. Vgl. Proclus, Stoich. n. 95 und *Liber de causis* §. 16.

[7]) So lehrt Proklus, daß alles was durch Ähnlichkeit aus der Ursache hervorgegangen ist, *δι' ὁμοιότητος ἐπιστρέφει πόθῳ τοῦ ἑνός:* in Plat. polit.

Die genauere Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie erschütterte einigermaßen das festgeschlossene Gefüge dieser Beweisführungen. Im Banne pythagoreisierender Vorstellungen, hatte man unbedenklich der Zahlenspekulation metaphysische Bedeutung beigelegt und geglaubt, in dem Verhältnisse der Zahl und in ihren Prinzipien zugleich das Sein und die Substanz der Dinge zu erfassen. Aber schon Aristoteles hatte zwischen der zur Kategorie der Quantität gehörigen Zahl und ihrem Prinzip, der arithmetischen Einheit, als Maß der Zahl, und dem metaphysisch Einen, welches, wie die Scholastiker sagten, zu dem Sein nur den negativen Gesichtspunkt des Ungeteiltseins hinzufügt, unterschieden [1]), wenngleich er freilich selbst, aus der Akademie hervorgegangen, diesen Unterschied nicht immer scharf festgehalten hat [2]). Avicenna hatte darum sogar, indem er nach einer anderen Seite hin das Eine als Prinzip der Zahl und das Eine, welches alles Seiende als Proprietät begleitet, gleichstellte, auch in dem letzteren eine Bestimmung gesehen, die zu der Substanz des Seienden erst hinzutritt, wie die weiße Farbe zur Natur des Menschen hinzukommt [3]).

Zwischen beiden Extremen, der Ansicht des „Pythagoras und Plato" einerseits, der Avicenna's andererseits, sucht Thomas von Aquino in der theologischen Summe Stellung zu nehmen [4]). Scharf unterscheidet er das metaphysische Eine und das Eine

ed. Kroll II, p. 80, 11. Die ἕνωσις ist darum das Ziel der Welt (p. 80, 6). Vgl. oben S. 348 Anm. 2. Boethius Consol. phil. III pr. 11 (oben S. 347 Anm. 3.) Gundissalinus De unitate et uno p. 10, 14 ff. Correns.

[1]) Das metaphysisch Eine z. B. metaph. IV 2, p. 1003 b 22 ff. Das arithmetische z. B. metaph. V 6, p. 1016 b 17 ff.

[2]) G. de Hertling, De Arist. not. unius p. 2 sq.

[3]) Avicenna Metaph. tr. VII c. 1 Anfang: Scias autem quod unum et ens iam parificantur in praedicatione sui de rebus, ita quod de quocunque dixeris quod est ens uno respectu, illud potest esse unum alio respectu; nam quicquid est, unum est. Et ideo fortasse putatur, quia quod intelligitur de utroque, sit unum et idem. Sed non est ita. Sunt autem unum subiecto, scilicet quia in quocunque est hoc, est et illud. Si enim quod intelligitur de uno, omnino esset id quod intelligitur per ens, tunc multum secundum quod est multum non esset ens (es ist aber, wie man gegen Avicenna einwenden wird, in dieser Beziehung übrigens auch nicht ein ens, sondern eine Mehrheit von entia), sicut non est unum, quamuis accidat ei esse unum.

[4]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 11 a. 1.

als Prinzip der Zahl. Das letztere fügt zum Begriff der Zahl eine zur Kategorie der Quantität gehörige positive Bestimmung bei, die des Maßes; das erstere dagegen setzt zum Seinsbegriff keine neue Wirklichkeit hinzu, sondern nur die Negation des Geteiltseins.

Begreiflicher Weise hat für Thomas jetzt das ursprünglich arithmetische Axiom von der Stellung des Einen vor dem Vielen, auf das er noch im Sentenzenkommentar unter Berufung auf denAreopagiten den Beweis für die Einheit Gottes aufbaute, nicht mehr die unmittelbare Schlagkraft, wie früher. Der Beweis der theologischen Summe erwähnt dasselbe überhaupt nicht mehr. Hier schließt sich der Beweis der Einheit Gottes nicht mehr unmittelbar an den seiner Existenz; vielmehr werden zuvor noch seine Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Unendlichkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Ewigkeit dargetan. Dann wird die Einheit Gottes erwiesen: nicht mehr aus dem platonisch-pythagoreischen Prinzip, sondern aus der Einfachheit Gottes, aus der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit und aus der Einheit und Harmonie der Welt [1]).

Witelo bleibt der älteren Denkweise getreu, wenn er seine Darlegung auch stark mit aristotelischen Elementen durchsetzt. Sie liegt ihm besonders nahe, da er ja die Stufen des Seienden verfolgt. Die Einheit ist das Prinzip der Erkenntnis und des Seins für das Viele. Darum muß die erste Ursache eine sein.

Die Einheit ist das Prinzip der Erkenntnis für das Viele. Denn alles Verursachte wird durch das Unteilbare in ihm erkannt, insbesondere die Vielheit, in der nichts ist, als die Einheit (p. 2, 13—15). — Die Begründung fußt auf dem scholastischen Satze: Essentia consistit in indiuisibili. Derselbe geht auf Aristoteles zurück, nach dem die Wesensbestimmung aus nicht mehr

[1]) Thomas, S. theol. I q. 11 a. 3. — Auch die arabische Philosophie hatte beim Beweise der Einheit Gottes einen anderen Weg eingeschlagen, indem sie vom Begriffe des notwendig Seienden ausging. So Alfarabi (T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. S. 104 f.) und Avicenna (Metaph. VIII 5). Den Beweis Avicenna's hat Gundissalin herübergenommen (De processione mundi, Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles I. Madrid 1880. p. 695 s.).

weiter teilbaren Elementen besteht[1]). Daß aber jede Vielheit (nicht bloß die arithmetische) zuletzt aus Einheiten besteht, bewies z. B. Proklus[2]).

Ebenso aber ist die Einheit auch Prinzip des Seins für das Viele. Und zwar 1) inneres und 2) äußeres Seinsprinzip.

Sie ist inneres Seinsprinzip, weil in den Wesenheiten der Dinge die Hinzufügung einer Einheit nicht nur die Quantität vermehrt, sondern zugleich die Art verändert (p. 2, 17—19). — Auch hier liegt der eben schon angeführte Satz der Aristotelischen Metaphysik zugrunde, wenngleich derselbe von Witelo trotz seines vielen Zitierens hier so wenig erwähnt wird, als dort. Nach Aristoteles nämlich ist „die Wesensbestimmung eine Art Zahl; denn sie ist teilbar, und dies in Unteilbares — denn die Begriffe sind nicht unendlich —, und von dieser Beschaffenheit ist auch die Zahl. Und wie die Zahl, wenn man von ihren Bestandteilen etwas hinwegnimmt oder denselben etwas hinzufügt, nicht mehr dieselbe Zahl ist, sondern eine andere, auch wenn das Hinweggenommene oder Hinzugefügte noch so gering ist, so ist auch die Wesensbestimmung und das Was? des Dinges nicht mehr dasselbe, wenn etwas hinweggenommen oder hinzugefügt wird" [3]). Auch auf die aristotelische Lehre[4]), daß die Substanz kein Mehr und Minder hat, könnte hier zur Erklärung hingewiesen werden[5]).

Zugleich ist die Einheit äußeres Seinsprinzip für das Viele. Denn alle Vielheit entsteht durch die Entfernung von der Ein-

[1]) Aristoteles Metaph. VIII 3, p. 1043 b 34 f.: ὁρισμὸς ... εἰς ἀδιαίρετά.

[2]) Proclus Stoich. n. 6.

[3]) Aristot. Metaph. VIII 3, p. 1043 a 34—1044 a 2. Die Stelle ist freilich stark im Sinne der platonischen Zahlenlehre gehalten, nur daß der ὁρισμός, die logische Wesensbestimmung, an die Stelle der metaphysischen Idee getreten ist. Doch entwickelt Aristoteles im 6. Kapitel den Unterschied seiner Lehre von der der Akademie, indem er die Ursache der Einheit der Wesensbestimmung (gegenüber der Vereinigung einer bloß numerischen Vielheit) vermittelst seiner Begriffe von Materie und Form erklärt. — Auch Thomas von Aquino beruft sich öfter auf jenes Aristotelische Prinzip und legt S. theol. I. II^{ae} q. 52 a. 1 seinen Sinn und seinen wahren Geltungsbereich dar.

[4]) Aristot. Categ. 5, p. 3 b 33 ff.

[5]) Zu dieser Lehre vgl. Thomas Aqu. an der Anm. 3 angeführten Stelle.

heit, und je einfacher die letztere ist, desto umfassender ist die von ihr als der Ursache ausgehende Vielheit (p. 2, 19—3, 2). — Der Ursprung dieser Ausführung liegt wohl weniger in den von Witelo angeführten wenig bezeichnenden und dazu noch höchst ungenau zitierten Sätzen des Aristoteles, als vielmehr in den vorhin entwickelten neuplatonischen Anschauungen, inbesondere in dem aus Dionysius belegten fünften Satze.

Den gleichen Ursprung haben die folgenden Darlegungen (p. 3, 3—13) über die Zurückführung des Vielen auf das Eine. Auch diese soll eine doppelte sein: eine logische und eine reale. Logisch kommt die Vollendung des Wissens dadurch zustande, daß die Vielheit der Sätze analytisch [1]) auf die Einheit des Prinzipes zurückgeführt wird. Aber auch in der Realität verlangt, wie Witelo mit Boethius [2]) lehrt, das Viele zur Einheit zurückgeführt zu werden, um in ihm Bestand zu gewinnen.

Eine ethische Betrachtung soll zum Schluß der logisch-metaphysischen Erörterung über das Eine und Viele zur weiteren Stütze dienen. Auch hier folgt Witelo durchaus den Bahnen des Neuplatonismus. Wie er, gestützt auf den aristotelischen Begriff der ethischen Tugend als der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der Einheit dieser Mitte die Vielheit der Laster gegenübergestellt, welche aus der Abweichung von dieser Einheit der Mitte hervorgehen, so hatte auch schon Proklus die Einheit der Tugend und die Vielheit der Laster und des Bösen in den gleichen Gegensatz gebracht [3]). — Die gleiche historische Beziehung liegt im folgenden vor, wo zur Begründung des Satzes, daß alles aus dem Guten, das mit dem Einen nach neuplatonischer Lehre identisch ist [4]), sein Sein hat, darauf

[1]) Propter quod resolutoriae scientiae in essendo dicuntur, pag. 3, 9.

[2]) Boethius Cons. III pr. 11. *PL.* 63, p. 774 B (s. oben S. 347 Anm. 3).

[3]) Proclus Comment. in polit. t. I p. 49, 26 Kroll: *ἁπλοῦν γὰρ ἡ ἀρετὴ* (im Gegensatz zu den *παντοδαπὰ ἤθη* und der schädlichen *ποικιλία) καὶ αὐτῷ τῷ θεῷ μάλιστα προσεοικός, ᾧ φαμεν διαφερόντως προσήκειν τὸ ἕν.* De malor. subsist. p. 254, 23 Cousin [2]: Ubi enim *τὸ* unum, simul et bonum; malum autem in natura diuisa et non unum.

[4]) Von den zahllosen Stellen sei etwa Proclus Comm. in polit. I p. 133, 20: *τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς, ἣν ἓν καὶ τἀγαθὸν ὁ Πλάτων εἴωθεν ἀποκαλεῖν* angeführt.

hingewiesen wird, daß selbst das Böse nur durch das, was es vom Guten hat, seinen Bestand habe; denn „das Böse kämpft gegen das Gute nur aus der Kraft des Guten" [1]). Wir finden hier einen Gedanken wieder, den Proklus in seiner von Wilhelm von Moerbeke in ein radebrechendes Latein übertragenen Schrift *De malorum subsistentia* näher entwickelt [2]) — Proklus selbst beruft sich für denselben auf Plato [3]) —, und den Dionysius [4]) aus Proklus entnommen hat. Auch Thomas von Aquino zitiert jenen Satz: „Das Böse kämpft gegen das Gute nur aus der Kraft des Guten" und führt den Areopagiten als Quelle desselben an [5]). Auf diesen letzteren geht darum auch wohl die Darlegung unseres Autors zunächst zurück.

Es ist sonach erwiesen, daß die Einheit Prinzip jeder Vielheit ist und daß jede Menge auf die Einheit zurückgeführt wird. Einheit und Einfachheit sind also wesentliche Bestimmungen dessen, was Prinzip ist. Wenn also im ersten Satze bewiesen war, daß eine erste Ursache existiert, so ergibt sich nunmehr, daß die erste Ursache eine sei (p. 4, 1—6).

[1]) p. 3, 18: Et alibi: „Malum pugnat contra bonum ex uirtute boni". — Es ist doch wohl nicht nötig, anzunehmen, daß durch die Worte *et alibi* auch dieses Zitat, wie das unmittelbar vorhergehende, dem Aristoteles zugeschrieben werden soll (wie ich in der Anmerkung zu jener Textstelle getan habe). Vielleicht soll durch die Worte *et alibi* jener Satz nur unbestimmt als Zitat hingestellt werden, dessen Quelle (über die sogleich Anm. 5) nicht näher angegeben wird.

[2]) Proclus De malor. subsist. p. 257, 9 Cousin [2]: In potentia autem aliena factum malum contrarium est bono, sui ipsius (d. h. des bonum) potentia ad aduersari utens. p. 257, 34: Si itaque haec recte dicimus, neque agere malum neque posse dicendum, sed et agere ipsi et posse a contrario . . . et malum uirtute et operatione transortitur propter boni praesentiam. Vgl. auch p. 258, 5 ff. Ähnliches schon bei Philo, Quod Deus sit immut 18, 85 (t. II p. 75, 11—15 ed Cohn-Wendland).

[3]) Plato Republ. I, 352 C: *ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐνῆν τις αὐτοῖς (*sc. *τοῖς ἀδίκοις) δικαιοσύνη . . . δι᾽ ἣν ἔπραξαν ἃ ἔπραξαν.* Proclus De malor. subsist. p. 257, 1 führt die Stelle an.

[4]) Dionysius De diuin. nom. c. 4 §. 32 (*PG.* 3, p. 752 D. *PL.* 122, p. 1145 C): *πῶς ὅλως δύναταί τι τὸ κακὸν τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μίξει; τὸ γὰρ πάντῃ τοῦ ἀγαθοῦ ἄμοιρον οὔτε ἐστί τι οὔτε δύναται.*

[5]) Thomas S. cont. gent. III 9: Propter quod bene dicit Dionysius, quod malum non pugnat contra bonum nisi uirtute boni, secundum se uero est impotens et infirmum, quasi nullius actionis principium.

Nachdem wir bei der Besprechung des ersten der Beweise Witelo's seine Denkweise und seine historische Stellung ausführlicher entwickelt haben, können wir uns kürzer über die beiden folgenden fassen.

Der zweite (p. 4, 7—6, 2) geht aus vom Begriffe des Vollendeten *(completum)*. Gestützt zunächst auf den Gedanken des Aristoteles, daß das Vollkommene und der Akt an der Spitze der Dinge stehen müsse, stellt Witelo den Satz auf, daß in jeder Gattung das Vollendete dem Unvollendeten voraufgehe. Bezeichnender Weise läßt der Verfasser jenem aristotelischen Prinzip als weitere Stütze seines Satzes eine Erwägung zur Seite treten, die uns wieder zu platonisierenden Gedankengängen und zu dem gesteigerten Begriffsrealismus der älteren Scholastik zurückführt. Das Unvollendete, hören wir, hat einerseits etwas vom Vollendeten, andererseits weist es ihm gegenüber einen Mangel auf. Darum muß vor dem Unvollendeten das Vollendete sein, damit jenes von diesem empfangen kann, was es Vollendetes hat (p. 5, 4—6). — Wieder finden wir, wie in Witelo's erstem Gottesbeweis, hier jene der platonischen Ideenlehre zugrunde liegende Voraussetzung, nach der alle geteilte und relative Vollkommenheit nur durch die Anteilnahme an einer ursprünglichen Realität, welche die betreffende Vollkommenheit in vollem Maße besitzt, bestehen kann.

Hatte Witelo im ersten Teile des Beweises in jeder besonderen Gattung ein Vollendetes als letzten Grund der Realität verlangt, so geht er nunmehr zu dem allseitig Vollendeten *(omnino completum, summe completum)* als allumfassendem Realitätsgrund über. In klar geführter begrifflicher Deduktion wird dargelegt, daß das absolut Vollendete nur eines sein könne. Da aber das erste Prinzip ein absolut Vollendetes sein muß — der Verfasser hat diesen Zwischensatz als selbstverständlich nicht ausdrücklich hervorgehoben —: so ist die erste Ursache als absolut Vollendetes nur eine.

Wer nach historischen Analogien sucht, wird zu diesem zweiten Argument Witelo's für die Einheit der ersten Ursache eine solche unschwer in dem Beweisgange finden, durch den Spinoza die Einheit und Einzigkeit der Substanz dartun will.

Auch Spinoza will zuerst zeigen, daß in jeder Gattung nur eine einzige Substanz als Seinsgrund möglich sei, indem er eine Vielheit von Substanzen desselben Attributes ausschließt [1], um dann zu der Einheit der alle Realität in sich befassenden unendlichen Substanz überzugehen. Und wenn man bedenkt, daß Witelo's platonisierender Realismus das Verhältnis des Nachgeordneten zu seinem Prinzipe ohne weiteres als das einer Anteilnahme faßt, so läßt sich nicht verkennen, daß sein *omnino completum* mit der spinozistischen Substanz eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Aber solche pantheistische Konsequenzen würde Witelo, trotz der seinen Voraussetzungen eigenen immanenten Tendenz, doch weit zurückgewiesen haben. So wenig wie die Neuplatoniker hat er diese Anteilnahme [2] im pantheistischen Sinne verstanden; er wird sich nicht bewußt, daß seine extrem realistische Ausdeutung der Begriffsgemeinschaft zu einer solchen Auffassung hindrängen mußte. Erst Thomas von Aquino hat durch eine entschlossene Abwendung von diesem Reste des extremen Realismus einen festen Standpunkt gewonnen.

Der dritte Beweis (p. 6, 3—7, 2) für die Einheit der ersten Ursache endlich geht im Anschluß an die arabistische, auf neuplatonischer Grundlage erwachsene Naturanschauung aus von der Intelligenz und der Natur als den zwei dem Universum immanenten Ursachen, um aus der Unzulänglichkeit und Begrenztheit der beiden auf eine vor der Zweiheit stehende erste Ursache zu folgern. Die Intelligenz — der Singular steht hier, wie so oft im Sinne der Gattung [3] — ist aus sich aktiv [4], gelangt aber zu einer bestimmten Wirkung nur, indem ihre Aktivität durch eine ihr als Objekt entgegentretende geeignete Materie determiniert wird. Umgekehrt ist die Natur als das in

[1]) Spinoza Eth. I prop. 5.

[2]) p. 5, 4. Omne incompletum habet aliquid de completo etc. Für Witelo's Auffassung besonders bezeichnend ist p. 8, 12—14: ipsius (des Lichtes) est natura una, per prius et posterius secundum magis et minus participata; et hoc est in eis (den Dingen) maxime diuinum et nobile.

[3]) So steht bekanntlich auch bei Descartes der Singular *substantia extensa, substantia cogitans* trotz der von ihm festgehaltenen Pluralität ausgedehnter und denkender Substanzen.

[4]) Nach arabistischer Lehre ist die Intelligenz, insbesondere die intelligentia agens, durch ihr Wesen tätig.

der Materie vorhandene Prinzip zwar ein determiniertes Prinzip; aber sie kann aus sich nichts aktiv hervorbringen, sondern verhält sich nur aufnehmend. Beide sind sonach nur beschränkte, inkomplete Prinzipien; und darum muß nach dem vorigen Satze vor beiden ein vollendetes, kompletes Prinzip stehen, das sowohl aktiv ist, wie in sich bestimmt, d. h. zur Determination seiner Tätigkeit keiner Materie bedürftig ist. — So hat dieser dritte Beweis nicht nur die Einheit der ersten Ursache dargetan, sondern zugleich auch die Weise ihrer Kausalität bestimmt [1]).

Die Voraussetzung dieses Beweises, die Beschreibung der Wirkungsweise der Intelligenz, stützt sich, wie es scheint, auf Avicenna. Nach diesem nämlich fließen die Formen, deren Eintritt in die Materie alles Werden herbeiführt, aus der Intelligenz; die körperlichen Ursachen dagegen (die „Natur") haben bloß die Bedeutung, daß sie durch ihre Wirksamkeit die Materie zur Aufnahme dieser oder jener bestimmten Form disponieren. Auch bei Avicenna, dessen Lehre Thomas von Aquino anführt, um sie zu bekämpfen [2]), ist also die Intelligenz das einzige wahrhaft aktive, aber in seinem Wirken erst durch die Materie determinierte Prinzip, während die körperlichen Agentien (die Natur) zwar determinierte Prinzipien sind, aber der Aktivität zum Hervorbringen selbst entbehren.

Mit der fünften Proposition lenkt Witelo für einen Moment ein in die Bahn der üblichen aristotelischen Denkweise. Die erste Ursache ist **Substanz**; denn die Substanz ist, wie Aristoteles lehrt [3]), das erste Wirkliche der Definition, der Erkenntnisordnung und der Zeit nach (p. 7, 3—8, 5). — Vergleichen wir die Stellung, welche dieser Satz bei Witelo hat, und die Art

[1]) Freilich wird auf die Frage nicht eingegangen, ob diese Kausalität nach der Weise der arabischen Emanationslehre als eine durch die Natur der ersten Ursache notwendig bestimmte gedacht werden solle oder mit der christlichen Theologie als eine freie im göttlichen Willen begründete.

[2]) Thomas S. cont. gent. II 76: Ponit enim (Avicenna), quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas, quae effluunt in materiam ab intelligentia agente separata. Ebenso III 103. Vgl. Summa theol. I q. 84 a. 4.

[3]) Die Zitate in den Anmerkungen zum Text.

seiner Begründung etwa mit den Darlegungen des Aquinaten in seiner philosophischen und seiner theologischen Summe, so tritt uns freilich ein bezeichnender Unterschied entgegen. Thomas hält es nicht für nötig, das Selbstverständliche, daß Gott Substanz sei, in besonderem Beweise darzutun. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, in welchem Sinne allein jener Begriff auf Gott angewendet werden dürfe, nämlich nur so, daß die göttliche Substanz nicht als Subjekt von Akzidentien gedacht werde [1]. Eine Schrift über „die Stufen des Seienden" dagegen, wie Witelo sie bieten will, wird ganz natürlich die erste Stufe, die als erste Ursache und als das Eine vor dem Vielen schon in den ersten Propositionen betrachtet ist, nun auch sachgemäß eigens als Substanz betrachten, die allen Akzidentien vorausgeht, und wird ganz in ihrem Thema bleiben, wenn sie zeigt, daß der Gottheit auch unter dem Gesichtspunkte der Substanz der Primat im Gebiete des Seienden zukommt. So läßt jenes Leitmotiv Witelo's Darstellung auch hier als eine wohlgeordnete erscheinen [2].

Wohl kein Abschnitt von Witelo's Werk läßt uns so sehr das Fortbestehen, ja das erneute kräftige Anschwellen der neuplatonischen Gedankenströmung auch zu der Zeit des vorherrschenden Aristotelismus erkennen, wie die Sätze VI—XII, in denen Gott, die erste Ursache, als das **Urlicht** betrachtet wird: Gott ist Licht, nicht in bloß bildlichem, sondern in eigentlichem und wesenhaftem Sinne; durch Teilnahme an seinem Lichte hat alles das Sein und das Leben. Wie Gott als das

[1]) Thomas S. cont. gent. I 23; S. theol. I q. 3 a. 6.

[2]) S. oben S. 259. — Rubczyński a. a. O. S. 6 tadelt Witelo, daß er, was weder Neuplatoniker, noch Scholastiker gewagt hätten, Gott unter die Kategorie der Substanz ziehe, ohne zu sehen, daß da keine Substanz sei, wo keine Akzidens vorliege, und will Witelo mit Spinoza in Vergleich setzen. In Wahrheit haben wir nicht den geringsten Grund, anzunehmen, daß Witelo hier anders denke, wie die Scholastik, welche den Begriff der Substanz unbedenklich auf Gott anwendet, dabei aber hervorhebt — mit Augustin —, daß er dem Unendlichen und dem Endlichen nicht im univoken, sondern im analogen Sinne zukomme. Das letztere ist zu jener Zeit so selbstverständlich, daß unser Autor, wenn er es nicht eigens hervorhob, nicht befürchten brauchte, mißverstanden zu werden.

wesenhafte Licht die universale Wirkung in allem ausübt, so bedingt das mitgeteilte Licht den gegenseitigen Einfluß zwischen den Substanzen, die von der ersten Substanz hervorgegangen sind. Auch die Räumlichkeit der Körper und die Erhaltung der kosmischen Ordnung im Raume wird durch das von der Gottheit ausgehende Licht begründet. Das Licht ist Leben und in ihm beruht die Möglichkeit des Erkennens, von der sinnlichen Erkenntnis angefangen bis zur höchsten intellektiven.

Es sind [1]) uralte Gedanken der nach Licht und Leben strebenden, vor dem Dunkel und der Grabesnacht erschauernden Menschheit, die aus jenen philosophischen Spekulationen unseres Autors uns entgegentönen. Gott ist das Licht, im Lichte erstrahlt uns das Göttliche: dieser Grundgedanke durchzieht von alters her zahlreiche religiöse Vorstellungen sowie zahlreiche Versuche, philosophisch die Welt zu begreifen. In der altorientalischen Astralreligion war die Gleichsetzung von Gott und Licht etwas Naturgemäßes. Der semitische Bel, der ägyptische Re, der eranische Ahura Mazda, in anderer Weise auch die in ewiger Klarheit thronenden Olympier der Griechen, sprechen von der siegenden Allgewalt des Lichtes. Aber auch die Psalmen preisen den Herrn, der mit dem Lichte wie mit einem Kleide umgetan ist [2]), in dessen Lichte wir das Licht erblicken werden [3]); das Johannesevangelium spricht von dem Lichte — dem wahren Lichte —, das in die Welt leuchtet [4]); das „Buch der Weisheit“ nennt die Weisheit einen Ausfluß der göttlichen Klarheit und den Glanz des ewigen Lichtes [5]); Gott wohnt, heißt es im Neuen Testament, in einem unzugänglichen Lichte [6]); er ist der Vater des Lichtes [7]), das Licht, in dem keine Finsternis ist [8]).

[1]) Einige kurze Notizen zu der folgenden historischen Skizze habe ich bereits gegeben in „Handschriftliches zu Alanus“, S. 30—32.

[2]) Ps. 103, 2: (Dominus) amictus lumine sicut uestimento.

[3]) Ps. 35, 10: in lumine tuo uidebimus lumen.

[4]) Jo. 1, 5: et lux in tenebris lucet. 1, 8: .. ut testimonium perhiberet de lumine. 1, 9: .. erat lux uera. Vgl. auch Jo. 8, 12: Ego sum lux mundi.

[5]) Sap. 7, 25—26: Vapor est enim (sapientia) uirtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis Dei sincera . . . Candor est enim lucis aeternae.

[6]) Epist. II ad Tim. 6, 16: qui . . . lucem inhabitat inaccessibilem.

[7]) Jac. 1, 17: . . a Patre luminum.

[8]) Epist. I Jo. 1, 5: quoniam Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae. —

Natürlich ist es ein gewaltiger Unterschied, wenn eine die Naturgewalten vergöttlichende Mythologie das belebende Licht, welches das Universum durchzieht, selbst zur Gottheit erhebt, und wenn die rein geistige Gotteslehre der Bibel — man denke z. B. an das Johannesevangelium [1] — im Lichte ein **Bild** von der über alles Sinnliche erhabenen Gottheit erblickt. Dieser Abstand bleibt auch da, wo jene mythologischen Vorstellungen eine gewisse Sublimierung, sozusagen den Versuch einer Spiritualisierung, des göttlich gedachten Lichtes vornehmen; denn wirklich losgelöst von der physikalischen Naturbasis wird der Gedanke des geistigen Lichtes hier doch niemals. So haben auch noch die Manichäer, welche trotz ihres Gegensatzes zum Parsismus doch an die eranische Religion anknüpften, nach Augustin's Zeugnis Gott als allverbreitetes, materielles Licht gedacht, das von der einen Seite her durch die eindringende Finsternis wie durch einen Keil gespalten wird [2]. Andererseits konnten bestimmte biblische Elemente, wie die Feuersäule, die vor dem wandernden israelitischen Volke herzog [3], der brennende Dornbusch, die „Herrlichkeit“ (Glanz) Gottes [4], die den Targumim und dem Talmud geläufige „Schechina“ [5] als Bezeichnung der Wolken- und Feuererscheinung Jahwe's in der Wolken- und Feuersäule beim Zug durch die Wüste, auf dem Sinai, zwischen den Flügeln des Cherubim der Bundeslade, zu einer mehr materiellen Fassung des göttlichen Lichtes führen. In der kabbalistischen Spekulation, zum Teil auch im Talmud, ist dies der Fall [6].

Bei dem engen Zusammenhange herrschender religiöser Vorstellungen und der philosophischen Theorien einzelner im Altertum und Mittelalter ist es natürlich, daß die naturphilo-

[1]) Jo. 4, 24: Spiritus est Deus: et eos, qui adorant eum, in spiritu et ueritate oportet adorare.

[2]) August. De uer. rel. c. 49 n. 96; *PL* 34, p. 164 sq. De lib. arb. III c. 5 n. 16; *PL* 32, p. 1279. Cont. Faust. Manich. XX c. 7, XXII c. 8—9; *PL* 42, p. 372. 404 sq. Vgl. Confess. IV 16, 31; *PL* 32, p. 706.

[3]) עמוד הָאֵשׁ Exod. 13, 22. Num. 14, 14 etc. Gott in der Rauch- und Feuerwolke auf dem Sinai Exod. 19, 16.

[4]) כְּבוֹד יְהוָֹה Exod. 16, 7 u. ö.

[5]) שְׁכִינָה. Über dieselbe vgl. Saadja, Emunot we-Dëot II n. 35 und 38 Fürst.

[6]) S. unten.

sophische Spekulation zu den verschiedensten Zeiten jene Gleichung von Gott und Licht sich zu eigen machte und sie auszudeuten suchte. Bald wird dabei Gott mit dem physischen Licht oder dem lichtspendenden Feuer identifiziert; bald ist das Licht nur Bild für ein in sinnlicher Vorstellung nicht Erfaßbares; bald endlich schwebt die Auffassung zwischen beidem in der Mitte, indem der Begriff des Lichtes als ein umfassender gedacht wird, welcher die materielle Erscheinung des Lichtes als das Niedere und deren intelligibeles Urbild als das Höhere unter sich begreift. Für die erste und für die letztere Auffassung ist Gott Licht im eigentlichen — d. h. nicht bloß im bildlichen — Sinne[1]), aber Licht im materialistischen Sinne nur für die erste. Eine pantheistische Wendung zu nehmen, ist vor allem die erste, aber auch die zweite Form geneigt. Im übrigen ist nicht immer eine haarscharfe Grenze zwischen jenen drei Formen zu ziehen. Namentlich dort, wo ausdrücklich ein geistiges Licht dem physischen gegenübergestellt wird, entsteht manchmal Zweifel, ob das erstere als Licht im eigentlichen (wenn auch analogen) Sinne gelten soll, oder ob der Ausdruck als bloßes Bild gemeint ist.

Eines aber sei schon hier hervorgehoben: die Spekulation, mit der wir uns hier beschäftigen, bedient sich des Lichtbegriffes nicht nur, um das Erkennen des Geistes zu erklären, sondern um das Sein näher zu bestimmen, das absolute göttliche Sein, wie den Hervorgang der endlichen Dinge aus ihm. Nicht um eine bloß erkenntnistheoretische Lichttheorie handelt es sich hier, sondern um eine metaphysische oder ontologische.

Die Beispiele dieser Spekulation nun bieten sich in reicher Fülle und in den verschiedensten Kulturzusammenhängen. Aus Deussen's Darstellung kann man sehen, wie die an die Upanishaden des indischen Veda sich anschließende Vedantaphilosophie den letzten Weltgrund, das tiefste Selbst (Atman) der Welt, Brahman, unter anderm als das Urlicht deutet. Wesen des Brahman ist es, Selbstlicht zu sein. Die ganze Weltentfaltung in Namen und Gestalten hat diese Lichtnatur des Brahman

[1]) Dort „univok", hier „analog" (u. zw. per prius et posterius), wie die Scholastiker sagen.

als Ursache, so wie die Offenbarung alles Gestalteten für das Auge als Ursache die Lichtnatur der Sonne hat [1]).

Auch in der griechischen Spekulation tritt früh jene Gleichung hervor. Erinnert sei an Heraklit, den Weisen aus dem mit Persien eng verbundenen Ephesus, der in dem Feuer das Urprinzip der Welt erblickt: einem Feuer, das feuriger Dunst, Weltvernunft, Zeus, Weltgesetz zugleich ist [2]), und an die Erneuerung dieser materialistischen Form der Lehre im stoischen Pantheismus.

Für die Ausbildung der feineren Formen der Lehre bedeutsam wurden mehrere namentlich von den Neuplatonikern immer wieder herangezogene Äußerungen Platon's in seiner *Politeia*. Die Idee des Guten, welche bei Platon mit der Gottheit als dem Weltbildner zusammenfällt, wird dort [3]) mit der lichtspendenden Sonne zusammengestellt, ihrem Sprößling, welchen das Gute als sein Gleichnis und Gegenstück in der sichtbaren Welt erzeugt hat. Was das Gute im Reiche des Intelligibelen, das ist die Sonne im Reiche des Sichtbaren. Beide machen nicht nur in ihrem Gebiete alles durch ihr Licht erkennbar, die Sonne für das Auge, das Gute für die Vernunft, sondern beide geben auch allem die ihrem Gebiete entsprechende Wirklichkeit, jene das Entstehen und Wachsen, wie es den immer im Werden befindlichen Dingen der Sinnenwelt zukommt, dieses das wesenhafte Sein, wie es dem allem Werden entnommenen idealen Sein zukommt.

„So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet".

Goethe (Hempel XI a, 94).

[1]) Deussen, System des Vedânta, S. 140—141.

[2]) Auch an die beiden von Parmenides im zweiten Teile seines Lehrgedichtes, der *Δόξα*, aufgestellten Prinzipien, Licht (Feuer) und Finsternis, kann erinnert werden (fr. 8 u. 9 Diels). Diels (Parmenides, Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Berlin 1897. S. 99) hebt hervor, daß diese Ausführungen des Eleaten für die Lichtlehre des Neuplatonismus ein großes Interesse hatten.

[3]) Plato, Rep. VI, 508 B—C; 509 B.

Ähnliche Gedanken werden an einer späteren Stelle [1]), in dem bekannten Höhlengleichnis, wiederholt. Die Idee des Guten ist für alles Ursache des Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichtes und seines Herrn, der Sonne, und der Urquell aller Wahrheit und Vernunft. — Noch sei hier erwähnt, daß auch eine dritte Stelle, die Erzählung des Pamphiliers Er [2]), welche zwar nicht Licht und Gottheit in unmittelbare Beziehung bringt, dennoch wegen ihrer rätselhaften Dunkelheit im Neuplatonismus zur Grundlage einer kosmischen Lichttheorie und mancherlei anderer Spekulationen über das Licht genommen werden konnte.

Ausgeprägt erscheint jene ontologische Lichttheorie und insbesondere die Betrachtung Gottes als des Urlichtes bei Philo, dem alexandrinischen Juden [3]). Im Sichtbaren ist das Licht das beste von allem Seienden [4]). So ist auch der Schöpfer der sichtbaren Welt in höherem Sinne Licht (*φῶς*); er ist das Ur- und Musterbild alles Lichtes [5]). Er ist die geistige Sonne (*νοητὸς ἥλιος*) [6]), der urbildliche Glanz (*ἀρχήτυπος αὐγή*), der Lichtträger (*φωσφόρος θεός*), der zahllose Strahlen aussendet, die freilich nicht dem Sinne, sondern nur der Vernunft erkennbar sind [7]). Es sind seine Kräfte: Wahrheit, Gerechtigkeit u. s. w., die ihn wie ein Lichtschein gleich einem Gewande [8]) umgeben [9]). Wo der Glanz dieser unsichtbaren, geistigen Sonne aufgeht, da geht

[1]) Rep. VII, 517 B—C. [2]) Rep. X, 616 B.

[3]) Inwieweit Philo dabei in gewissen Anschauungen der Essener (Zeller [4] III b 334 f.) eine Stütze fand, möge hier auf sich beruhen bleiben.

[4]) Philo De mundi opificio 17, 53 (t. I p. 17, 14 ed. Cohn-Wendland): *τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς ἐστιν.* — Unter den *ὄντα* ist hier zunächst die sichtbare Welt verstanden, da das Licht gleich darauf als Instrument des Gesichtssinnes bezeichnet wird.

[5]) De somn. I 13, 75 (t. III p. 221, 3—9).

[6]) De uirtutibus 22, 164 (t. V p. 317, 16). Vgl. De somn. I 13, 73—74 (III p. 220, 21. 221, 1—2).

[7]) De Cherubim 28, 97 (I p. 193, 24—26): *ὁ γὰρ τοῦ ὄντος* (Gottes) *ὀφθαλμὸς φωτὸς ἑτέρου πρὸς κατάληψιν οὐ δεῖται, αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δ' ἅπασαι.* — De ebrietate 11, 44 (II p. 178, 22—26).

[8]) De fuga et inuentione 20, 110 (III p. 133, 18—20): *λέγω δὲ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιόχρεως „ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια" νομισθῆναι.* Vgl. die oben S. 358 angezogene Stelle aus dem 103. Psalm.

[9]) Vgl. außer der Anm. 8 zitierten Stelle noch Quod Deus sit immutabilis 17, 78—81 (II p. 73, 22—74, 22).

alles niedere Licht unter [1]). Aber so hell ist der Schein jener Strahlen, daß sie ungemischt von nichts in der Welt wahrgenommen werden können, sowenig wie das Auge in die reinen Sonnenstrahlen zu blicken vermag [2]). — Man wird nicht leugnen können, daß bei Philo der platonische (und altbiblische) Gedanke, wie so oft, so auch hier durch den Einfluß der stoischen Lehre eine Modifikation erfahren hat [3]). Nicht mehr im Sinne eines bloß bildhaften Veranschaulichungsmittels, einer bloßen Metapher, ist es gemeint, wenn Philo die Gottheit mit dem Lichte, den Hervorgang der göttlichen Kräfte aus dem göttlichen Urlicht mit der Ausstrahlung des Lichtes aus der Lichtquelle zusammenstellt; vielmehr betrachtet er das göttliche Licht und seine Ausstrahlung als das wahre Licht, das sichtbare Licht nur als eine unendlich niedere Stufe. Andererseits aber „erliegt Philo" nicht einfach „pantheistisch-stoischem Einfluß" [4]), wie Freudenthal, einen richtigen Gedanken stark übertreibend, meint. Während der Stoizismus das göttliche Urfeuer, die in der Welt wirkende Kraft, und den letzten groben Niederschlag, die Materie, nur durch die Grade der Feinheit und Reinheit unterschieden sein läßt [5]), sind bei Philo das intelligibele Licht [6]) und das körperliche Licht streng geschieden. Platon's Dualismus zweier Welten gemäß ist ihm das sinnliche Licht ein bloßes Abbild seines intelligibelen Vorbildes, wobei wir freilich auf eine nähere Erklärung der Lichtnatur dieses Archetyps naturgemäß verzichten müssen. Und wenn der Hervorgang des Lichtes aus seiner Quelle auch die Emanation der Kräfte aus dem göttlichen Urlicht versinnbilden und erklären soll [7]), so wird doch nicht in gleicher Weise, wie

[1]) De somniis I 13, 72 (III p. 220, 15—19).

[2]) De ebriet. 11, 44 (II p. 178, 22—26); Quod Deus sit immut. 17, 78 (II p. 73, 22—74, 14).

[3]) Vgl. J. Freudenthal, Hellenistische Studien. 1—2. S. 71.

[4]) A. a. O. — [5]) Baeumker, Probl. d. Mat. S. 346—366.

[6]) *νοητὸς ἥλιος, ἀκτῖνες νοηταί, νοηταὶ αὐγαί.*

[7]) Quod Deus sit immutabilis 17, 78—81 (II p. 73, 22—74, 22). — Zeller[4] III b 415 sieht in Philo's Ausführungen über die Emanation der Kräfte aus der Gottheit wohl zu sehr die bloß bildliche Bezeichnung eines Vorganges, über den er selbst sich keine genauere Vorstellung gebildet habe, nicht eine bestimmte dogmatische Ansicht. Für das in menschlichen Begriffen Unfaßbare, in menschlichen Anschauungen Unvorstellbare hat vielmehr zu allen Zeiten das Bild die dogmatische Ansicht präzisieren müssen.

die Stoa das irdische Pneuma von dem weltbildenden Urfeuer ableitete, auch ein substantieller Hervorgang des sichtbaren Lichtes aus dem unsichtbaren angenommen [1]). Aber allerdings: ein gewisses unentschiedenes Schweben zwischen dem reinen Platonismus und der das Göttliche in die anschauliche Vorstellung hineinziehenden stoischen Lehre wird bei Philo nicht zu leugnen sein.

Die ältere christliche Denkweise steht, schon wegen ihres Gegensatzes zum Gnostizismus, solchen an die orientalische Astralreligion immerhin erinnernden und dem Stoizismus verwandten Spekulationen über die göttliche Lichtnatur kühl gegenüber [2]). Wenn man Gott Licht nennt, meinen übereinstimmend z. B. der Apologet Theophilus von Antiochien (2. Jhdt.) [3]) und der Presbyter Novatian von Rom (3. Jhdt.) [4]), so geschieht dies, weil er der Schöpfer des Lichtes ist.

Ein wesentliches Bestandstück bildet jene Spekulation dagegen bei den Gnostikern [5]). Schon Simon Magus faßt die unendliche göttliche Kraft als unsichtbares Feuer, aus dem das

[1]) Freilich fährt Philo De fuga et inuentione 20, 110 nach der S. 362 Anm. 8 zitierten Stelle über das das *ἡγεμονικόν* wie ein Gewand umgebende Glanzlicht fort: *ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον (γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται), ἡ δ' ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα, ἡ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς.* Aber in diesen Worten (auf die ganze Stelle legt Freudenthal a. a. O. Gewicht) wird nur das Bild des Gewandes, nicht das des Ausstrahlens und damit der Begriff der Emanation, fortgesetzt. Wie sollte auch bei Philo die Seele den Körper aus sich ausstrahlen oder hervorgehen lassen?

[2]) Über Spätere, insbesondere Augustin und Pseudo-Dionys, s. unten.

[3]) Theophilus ad Autol. I 3 (*PG* 2, p. 2): *εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν (θεὸν) εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω.*

[4]) Nouatian. De Trin. c. 2 (*PL* 3, p. 916 C): siue enim illum dixeris lucem: creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris, ipsum non expresseris. (Die Frage nach dem Verfasser von dieser Schrift *De Trinitate* ist hier gleichgültig.) — Wenn es im nicänischen Glaubensbekenntnis heißt: „*lumen de lumine*“, so ist das natürlich, wie bei Johannes, bildlich gemeint.

[5]) Eug. Heinr. Schmitt, Die Gnosis. Bd. 1. Leipzig 1903. S. 180 f.: „Alle Gestalten des Alls sind aus derselben Lichtsubstanz, demselben lebendigen Erscheinen gebildet, und ihre Abstufungen sind nur verschiedene Stufen der Hemmung oder Verdunkelung, Vergröberung der Schwingungstätigkeit derselben.“ Vgl. auch A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte. Leipzig 1891. S. 48—56.

sichtbare hervorgegangen ist[1]). Licht ist den Doketen die göttliche Welt der Äonen, ein Licht, welches die Ideen von allem Leben in sich enthält und diese in das untere Chaos einstrahlen läßt[2]). Ähnliches finden wir bei den Sethianern[3]), in der Pistis Sophia, den Büchern Jeû[4]) und sonst.

Nicht minder in den Kreisen, welche, ungefähr gleichzeitig mit dem Gnostizismus und ihn überlebend, heidnische Götterverehrung und griechische Philosophie in einen Bund zu bringen suchen. In den „chaldäischen Orakeln" (Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr.)[5]) ist es mehr in stoischer Weise das Feuer, mit dem die in Bildern schwelgende Phantasie spielt. Das erste Prinzip der jenseitigen Welt, der „Vater", hat Feuernatur, ist Feuer[6]). Von ihm geht die jenseitige ideale Feuer- (oder Licht-)Welt aus[7]) und auch die sichtbare Sonne ist ein Ausfluß des göttlichen Lichtes[8]). In den wohl im Anfang des 3. Jahrhunderts entstandenen[9]) „hermetischen Schriften" dagegen ist noch mehr ausdrücklich vom Lichte die Rede. Licht (und Leben) wird der göttliche Geist genannt, dessen Sohn das lichtspendende Wort ist[10]); die Kräfte Gottes

1) Hippolyt. Refut. omn. haeres X 4, 12, p. 487, 9 ff. ed. Cruice.

2) Ebd. VIII 1, 9, p. 401, 10 ff.: *φῶς δὲ ἦν ἅπαντα ἐκεῖνα τὰ νοητὰ καὶ αἰώνια κτλ.*

3) Ebd. V 3, 19, p. 209, 10. 210, 3. 214, 1 ff. 216, 3; X 3, 11, p. 483, 7. 486, 11.

4) Koptisch-gnostische Schriften, hrsg. von Carl Schmidt, Leipzig 1905. Vgl. dort S. 394 ff. die Zusammenstellung der zahlreichen Stellen unter den Stichworten: Licht, Lichtreich, Lichtschatz, Lichtstrahlen.

5) W. Kroll, De oraculis Chaldaicis. Breslau 1894. S. 66—72.

6) Kroll a. a. O. S. 12—13.

7) Ebd. S. 23—24. Proklus in Tim. IV, t. III p. 83, 15 (ed. Diehl) nennt diese jenseitige Welt der Orakel gleichbedeutend *ἡλιακὸς κόσμος* und *τὸ ὅλον φῶς*. Wie in den Orakeln die Ideenwelt und die feurige (Gestirn-)Welt noch weiter geschieden werden, kommt hier nicht in Betracht; jedenfalls sind auch die Ideen „feurig" gedacht (Kroll S. 24).

8) Ebd. S. 33. — Auch der „Äon" ist ein *πατρογενὲς φῶς*: Kroll 27.

9) Zeller[4] III b, 244.

10) Hermes trismeg. Poem. 1, 6, p. 3, 12 Parthey: *φῶς ἐκεῖνο, ἔφη* (das erschienene Licht, welches § 4 zu sprechen anfängt), *ἐγώ εἰμι νοῦς ὁ σὸς θεός . . . ὁ δὲ ἐκ νοὸς φωτεινὸς λόγος υἱὸς θεοῦ.* § 9 p. 4, 17: *ὁ δὲ νοῦς . . . ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων.* Freilich nimmt dieses erste Kapitel (der *Ποιμάνδρης*

sind Strahlen [1]), und auch die Bezeichnung des höheren Lichtes als eines geistigen fehlt nicht [2]).

Die in allen Grundzügen abgeschlossene Form hat jene Metaphysik des Lichtes durch den Neuplatonismus erhalten, insbesondere durch Plotin und — nach anderer Richtung hin — durch Proklus.

Es wurde oben [3]) der zwei Stellen aus der Platonischen Politeia gedacht, an denen Plato in unnachahmlich schöner und tiefer Weise die Stellung und Wirksamkeit, welche das Gute im Bereiche des Intelligibelen hat, mit dem Walten der Sonne im sichtbaren Bereiche vergleicht. Als einfaches Bild ist dieser Gedanke in dem Nachsinnen des gottsuchenden Geistes über Gottes Natur und sein Einwirken auf den Menschengeist unzählige Male wiederholt werden, auch in der christlichen Spekulation, wie bei Gregor von Nazianz, Augustin [4]) und bei Bonaventura [5]). Der Neuplatonismus dagegen steigert die Bedeutung des Bildes, indem er ihm zugleich eine andere Wendung gibt. Dasselbe soll bei Plotin nicht nur dazu dienen, nach der Analogie der sinnfälligen Welt die Stellung des obersten Prinzipes in der jenseitigen Welt überhaupt zu veranschaulichen, sondern wird zugleich zur Erläuterung des Emanationsgedankens nutzbar gemacht. Dieser, der bei Philo erst in seinen Anfängen vorlag, erscheint bei Plotin [6]) in seiner Durchbildung,

im engeren Sinne) eine eigenartige Stellung ein und erinnert an gnostische Darstellungen (Zeller [4] III b, 243 Anm.). Anderswo mehr stoisch das Feuer: Poem. 10, 18: *νοῦς δὲ ὀξύτατος ὢν πάντων θείων νοημάτων . . . ἔχει σῶμα τὸ πῦρ.* Vgl. Hermes bei Stobaeus Anthol. I 48, 3, p. 311, 14—17 Wachsmuth.

[1]) Poem. 10, 23, p. 82, 10—11. Damit vergleiche auch, was in dem Apuleius zugeschriebenen ins Lateinische übertragenen *Asclepius* c. 18 (p. 41, 28 Goldbacher) vom herrschenden Prinzip der Sonne gesagt wird: Solis *οὐσιάρχης* lumen est; bonum enim luminis per orbem solis nobis infunditur. — Vgl. die Unterscheidung eines doppelten Helios in Julian's Rede auf den König Helios, or. IV p. 533 B C u. ö.

[2]) *νοητὸν φῶς* Poem. 13, 18, p. 125, 15.

[3]) S. 361. 362. — [4]) S. 371. 373.

[5]) Darüber s. unten. Vgl. auch Thomas von Aquin, Summa theol. I q. 79 a 4 (der sich auf Themistius als Gewährsmann beruft). Bekannt ist, wie Malebranche den Satz, daß Gott die Sonne im Reiche der Geister ist, ausdeutet (vgl. dazu die schönen Bemerkungen von L. Ollé-Laprune, La philosophie de Malebranche. Paris 1870. I 267 ff.).

[6]) Vgl. Zeller [4] III b, 554. 589 f.

indem der Neuplatoniker aus dem Urwesen, dem Guten oder Einen, in absteigender Folge den Nus mit den Ideen und die Seele (die obere Seele und die Natur) hervorgehen läßt. Dem entspricht nun auch bei Plotin die sinnliche Analogie. Einem leuchtenden Körper, und so auch dem Sonnenkörper, führt er aus, kommt das Licht nicht zu, insofern er Körper, sondern insofern er leuchtend ist, also durch eine an sich unkörperliche Kraft[1]). Wir können daher von jenem Körper abstrahieren und das Licht selbst als Kraft ohne Masse fassen[2]), oder auch die Sonne uns hypothetisch als eine Lichtkraft ohne Körper denken[3]). Mit anderen Worten: für Plotin ist das Licht, nicht die Sonne, das Erste im Gebiete des Sichtbaren. Durch das Licht erhält auch die Sonne erst ihre Leuchtkraft[4]). Dem entsprechend nun vergleicht Plotin das Gute, das Urprinzip von allem, mit dem Lichte, den Nus mit der Sonne und die Seele mit dem Monde, der sein Licht wieder von der Sonne erborgt[5]). Tritt hier die Zusammenstellung des Lichtes und des Urprinzipes ausdrücklich als bloßer Vergleich auf[6]) — daß der Platoniker Plotin zwischen dem intelligibelen und dem sichtbaren Lichte durchaus unterscheidet, ist selbstverständlich[7]) —, so verliert trotzdem anderswo der Begriff des Lichtes in der Anwendung auf die Oberwelt für ihn seine bloß metaphorische Bedeutung. Man sieht deutlich aus dem Ton seiner Worte, daß für ihn, wie

[1]) Plotin, Enn. VI 4, 7, p. 323, 33 Müller: *οὐ γὰρ ᾗ σῶμα ἦν* (sc. *ὁ φωτεινὸς μικρὸς ὄγκος οἷον κέντρον ποιησάμενος), εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ' ᾗ φωτεινὸν σῶμα, ἑτέρᾳ δυνάμει οὐ σωματικῇ οὔσῃ.*

[2]) Ebd. p. 324, 2: *εἴ τις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὑφέλοι, τηροῖ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν κτλ.* Vgl. Enn. I 6, 3, p. 47, 1: *παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.*

[3]) Enn. VI 4, 7, p. 324, 14: *καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν σώματος χωρὶς οὖσα καὶ φῶς παρεῖχεν . . .*

[4]) Man wird an Ähnliches bei manchen alten und mittelalterlichen Exegeten erinnert, die sich damit abmühen, zu erklären, wie Genes. 1 die Erschaffung des Lichtes (das sie nicht mit Augustin auf die angelica natura beziehen) der von Sonne und Mond voraufgehen könne.

[5]) Plotin Enn. V 6, 4, p. 197, 25: *καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν* (sc. *τὸ ἀγαθόν) φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς* (sc. *ὁ νοῦς) ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον* (sc. *ἡ ψυχή) τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου.*

[6]) *ἀπεικαστέον*!

[7]) Vgl. Enn. VI 4, 8 Anfang.

für Philo [1]), gerade das intelligibele Licht das **wahre** Licht, das sinnfällige dessen Abbild ist. Und wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt [2]), so dürfen wir nach dem Gesamtcharakter seines Systems doch wohl annehmen, daß schon er, wie später Proklus, das sinnfällige Licht aus dem geistigen will hervorgehen lassen, freilich nicht durch eine Emanation der Substanz nach, die ihm überhaupt fremd ist, sondern durch einen dynamischen Prozeß, eine Emanation der Kraft nach. So **vergleicht** denn nicht nur Plotin das Urwesen und das Intelligibele überhaupt dem Lichte, sondern das Urwesen **ist** ihm Licht [3]), das Intelligibele überhaupt **ist** ihm eine Art von Licht [4]). Damit wird der Begriff der Ausstrahlung, der Abfolge der Lichter, für Plotin zugleich das der Phantasie entnommene Denkmittel, um seinen Begriff der **Emanation** näher zu bestimmen, u. zw. in einem weiteren Umfange und mit speziellerer Gliederung, als dieses bei Philo der Fall war [5]). Das Urwesen ist das Zentrum der Lichtwelt; diesen Mittelpunkt umgibt ein von ihm ausstrahlender Kreis, der Nus; um diesen strahlt wieder ein zweiter Kreis, Licht vom Lichte, die Weltseele, während die Sinnenwelt kein Lichtkreis mehr ist, sondern aus Mangel an eigenem Lichte des fremden Glanzes bedarf [6]). In sich verbleibend, erglänzt das Urlicht, während zugleich von ihm, nach dem Verhältnis der

1) S. oben S. 363.

2) Die Worte VI 4, 9, p. 326, 27: *φῶς ἐκ φωτός, ἀμυδρὸν ἐκ φανοτέρου* gehen zwar nicht ausdrücklich auf den Hervorgang des sinnlichen aus dem intelligibelen Lichte, lassen aber Plotin's Denkweise doch deutlich erkennen. Vgl. V 3, 12, p. 171, 17 (s. Anm 4), wo von einem intelligibelen, ewig leuchtenden Lichte **vor** dem sichtbaren Lichte gesprochen wird.

3) Z. B. IV 3, 17, p. 26, 16: *τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς* vom Urwesen. Enn. V 3, 12, p. 171, 18 (s. Anm. 4) heißt es *φῶς πρὸ φωτός*.

4) V 3, 12, p. 171, 15: *φῶς τι οὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ᾽ ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα* (das Urwesen) *βασιλεύειν ἐπ᾽ αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν· ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένον ἐπὶ τοῦ νοητοῦ.*

5) S. oben S. 363 f.

6) IV 3, 17, p. 26, 10: *ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός· ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος* (die Sinnenwelt), *οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ, αὐγῆς ἀλλοτρίας.* — Der Nus ist dem Lichte gleich, das sich weithin zerstreut, aber doch aus Einem hervorstrahlt: VI 8, 18, p. 437, 11—14. Vgl. auch V 5, 7, p. 188, 2—11.

Entfernung schwächer, ein Schein ausgeht, und so erstrahlt alles zugleich mit seinem Glanze [1]). Darum sieht der Intellekt nicht nur, was von außen erleuchtet wird, sondern schließt selbst ein Licht in sich ein, wie das Auge nicht nur von dem Lichte der Sonne getroffen wird, sondern selbst ein Licht in sich hat [2]).

Daß bei dem Scholastiker des Neuplatonismus, bei Proklus, die allgemeinen Anschauungen Plotin's von der Lichtnatur des Göttlichen wiederkehren, ist selbstverständlich. Wie die sichtbaren Sterne, meint er in seinem Kommentar zu Platons Politeia bei der Besprechung des „Höhlengleichnisses", durch das Licht, das von der sichtbaren Sonne stammt, selbst der Sonne ähnlich werden, so wird in der jenseitigen Welt alles göttlich durch das Licht, welches von dem Guten ausstrahlt [3]). Im ganzen hat freilich Proklus für die Systematik der Intellektualwelt von der Lichtspekulation weniger Gebrauch gemacht, als Plotin. Er spricht z. B. nicht von den ein Lichtzentrum konzentrisch umgebenden leuchtenden Kreisen, derer sich dieser bedient, um den Hervorgang von Nus und Seele aus dem Urwesen anschaulich zu machen [4]). Sein eigenes metaphysisch-theologisches System ist zu kompliziert und zu verzwickt, um mit solchen relativ einfachen Hülfsmitteln auskommen zu können. Statt dessen spielt — im Gegensatze zu Plotin — das Licht bei ihm eine größere Rolle in dem Versuche, den Zusammenhang der

[1]) IV 3, 17, p. 26, 16: *τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ αὐγή, τὰ δ' ἄλλα συνεπιλάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται, τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαίᾳ.* Vgl. auch I 7, 1, p. 55, 15—20.

[2]) V 5, 7, p. 188, 11.

[3]) Proclus in Plat. rep. t. I p. 294, 8 Kroll: *ὡς γὰρ ταῦτα* (sc. *τὰ ἄστρα) ἡλιοειδεῖ διὰ τὸ ἀφ' ἡλίου φῶς, οὕτως ἐκεῖνα θεῖα πάντα διὰ τὸ ἐκ τἀγαθοῦ φῶς.*

[4]) Gelegentlich muß auch da, wo Proklus das ihm eigentümliche System entwickelt, mit seinen Henaden oder Monaden, die dem Urwesen folgen, und mit all den Reihen der Götter, die an jene sich anschließen, das Licht und seine Ausstrahlung zur Erklärung dienen. Wenn z. B. Aphrodite ebenso wie Hera, die ihrerseits der Rhea entspricht, den Gürtel der Schönheit trägt, so soll das darin seinen Grund haben, daß auch Aphrodite eine Monade in der höheren Ordnung der obersten Götter vor sich hat, die von oben her sich verbreitet, *καταλάμψασα πᾶσαν τὴν νοερὰν ζωὴν τῷ φωτὶ τοῦ κάλλους* (in Plat rep. t. I p. 138, 28 ff.). Doch geht er in solchen Fällen über die allgemeinen Begriffe des Lichtes und der Ausstrahlung nicht hinaus.

empirisch gegebenen Welt mit der höheren zu erklären. Er liebt es hier, an die chaldäischen Orakel anzuknüpfen. Mit diesen lehrt er [1], daß die Sonne, die allem Leuchtenden in dieser Welt als Einheit vorsteht, aus dem Verborgenen hervorgeht und allem in dieser Welt nach dem Maß seiner Aufnahmefähigkeit das Licht jener überhimmlischen Welt einpflanzt. — **Julian**, der Neuplatoniker auf dem Throne der Cäsaren, hatte in seiner Rede auf den König Helios diese Motive — vielleicht im Anschluß an Jamblichos — bereits weitläufig ausgesponnen. — Auch in die Mystik der vom Neuplatonismus angenommenen ekstatischen Erkenntnis des Transzendenten und Göttlichen [2]) drängt sich jener Gedanke eines ausstrahlenden göttlichen Lichtes. Über [3]) den beiden Stufen der Sinnes- und der Verstandeserkenntnis ist nach Proklus im Menschen ein höchstes, vollkommenstes Leben, in welchem die Seele mit den Göttern sich vereinigt und Gleichartiges mit Gleichartigem verbindet, „ihr Licht mit dem jenseitigen Lichte" [4]). Auf diesem Boden ist auch die Theorie erwachsen, nach der das Licht mit dem Raume identisch ist, eine Lehre, die für Witelo bedeutsam ist, mag dieser auch nicht in historischer Abhängigkeit von Proklus stehen. Sie wird uns noch später beschäftigen, ebenso wie die neuplatonische Lehre von dem Seele und Körper verbindenden Lichtleib.

Ziehen wir ein Resultat. Die vieldeutige Anschauung alter Religionen und theogonisch-kosmogonischer Spekulationen von dem himmlischen Lichte als Herrscher des Universums, die he-

[1]) In Parm. p. 1044, 4—12 Cousin [2]: *ἀλλ' εἴ τις παντὸς τοῦ ἐγκοσμίου φωτὸς τὴν μονάδα τὴν μίαν ἐπιζητήσειεν, ἀφ' ἧς καὶ τὰ ἄλλα φωτεινὰ καὶ χορηγὰ φωτός ἐστιν, οὐκ ἄλλην, οἶμαι, θήσεται ταύτην ἢ τὴν φαινομένην ταύτην τοῦ ἡλίου περιφοράν· αὕτη γὰρ ἄνωθέν ποθεν ἐκ τοῦ κρυφίου, φασὶ* (nämlich die chaldäischen Orakel), *προελθοῦσα καὶ ὑπερουρανίου διακόσμου πᾶσιν ἐνέσπειρε τοῖς ἐγκοσμίοις τὸ σύμμετρον ἑκάστου φῶς.* — Die überweltliche Sonne sendet aus dem *ἡλιακὸς κόσμος*, wo sich *ὅλον τὸ φῶς* befindet, die Quellen des Lichtes aus, *ὥς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι, καὶ ἐγὼ πείθομαι.* Vgl. auch in Platonis theol. II c. 4, p. 98 Portus (Hamburg 1618): *καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἥλιον, ἀκρότητα τῶν ἐγκοσμίων ὄντα καὶ ἀπὸ τῶν αἰθερίων προελθόντα βυθῶν, τελειότητος ὑπερφυοῦς μεταδιδόναι τοῖς ὁρατοῖς καὶ ποιεῖν καὶ ταῦτα κατὰ δύναμιν τοῖς ὑπερουρανίοις κόσμοις προσόμοια.* Ferner ebd. VI c. 12, p. 380 usw.

[2]) Vgl. Zeller [4] III b, 879. [3]) Procl. in Rep. I, p. 177, 14 ff.

[4]) *τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς*, p. 177, 21.

raklitisch-stoische Lehre von dem göttlichen Urfeuer als Prinzip aller Dinge und endlich die platonische Gegenüberstellung einer vorbildlichen intelligibelen und einer dieser nachgebildeten sinnfälligen Welt sind in der weiteren Entwicklung, insbesondere bei Philo, Plotin und Proklus, eine neue Verbindung eingegangen. Nicht, wie in den alten Astralreligionen, die lichtspendende Sonne oder das sinnfällige Licht selber ist das Höchste und Göttliche. Das Urwesen und sein geistiges Reich ist vielmehr der sichtbaren Welt durchaus transzendent. Aber jene geistige Welt und der Hervorgang des Niederen in ihr aus dem Urwesen kann doch durch die Ähnlichkeit mit dem sinnfälligen Lichte und mit seiner Ausstrahlung auf das beste gedeutet werden. Ja mehr: wenn wir das Göttliche unter dem Bilde des Lichtes zu begreifen suchen, so ist das nicht nur eine bloße Metapher. Vielmehr ist das jenseitige Licht, das in der idealen Welt leuchtet, aus der die Nachbilder in die sinnfällige eingehen, das wahre und eigentliche Licht. Das sinnfällige Licht — so schließt Proklus den Gedankengang ab — ist nur eine Ausstrahlung, welche durch die der jenseitigen nachgebildete irdische Sonne vermittelt wird und die von dem wahren Lichte herkommt: nicht in der Emanationsweise des materialistischen Substanzpantheismus der Stoa (denn das Intelligibele kann nicht zerteilt werden), sondern in der Art einer dynamischen Emanation, einer emanatio per uirtutem.

Die christliche Denkungsart war, wie wir sahen [1]), solange sie dem Gnostizismus gegenüberstand, jenen theologischen Lichtspekulationen nicht geneigt gewesen. Anders wurde dieses in der nachnicänischen Zeit, wenngleich auch hier, der Natur der Sache nach, beträchtliche Unterschiede gegenüber dem gleichzeitigen Neuplatonismus bestehen bleiben. Mit ausdrücklichem Hinweis auf Plato macht sich Gregor von Nazianz dessen schönes Bild zu eigen, nach dem die Sonne im Reiche des Sichtbaren dasselbe ist, wie Gott im Gebiete des Intelligibelen [2]). Dies besagt freilich wenig, da es sich hier um einen

[1]) S. S. 364.

[2]) Gregor. Naz. orat. 28 c. 30; *PG* 36, p. 70 A: *Τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς θεός, ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων* (Plato an der S. 361 Anm. 3

unzählige Male wiederholten bloßen Vergleich handelt [1]). Über ein Bild geht auch die Verwendung nicht hinaus, wenn bei Gregor in der Lehre von der Trinität der Sohn als Licht bezeichnet wird [2]) — wie im Evangelium Johannis und im nicänischen Glaubensbekenntnis (lumen de lumine). Aber darin dürfte er mit dem Neuplatonismus übereinstimmen, daß auch er, wie es scheint, als Licht im vollen Sinne das göttliche Licht betrachtet. Sonst würde er es nicht billigend anführen, daß der Begriff des Lichtes stufenweise auf Gott und die Trinität, auf die Engel, auf die Erleuchtung des Menschen angewendet werde [3]).

Bedeutsam vor allem für die Folgezeit wurde die Stellung, welche Augustinus zu der neuplatonischen Lichtlehre einnahm. In der Jugend der sensualistischen und halb pantheistischen Anschauung der Manichäer ergeben, die in Gott einen unbegrenzten Lichtkörper sahen [4]), hatte er durch das Studium neuplatonischer Schriften die philosophische Überzeugung von einer über der Körperwelt stehenden immateriellen Realität gewonnen [5]) und damit auch auf rein philosophischem Gebiete die Mittel zum Kampfe gegen den Manichäismus erlangt. Zunächst darum in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, dann auch bei der Erklärung der biblischen Schöpfungsgeschichte und bei anderen Gelegenheiten, entwickelt er nunmehr oder berührt er doch seine neue Lichttheorie, in der sich neuplatonische und biblische Motive mit einander verweben, aber so, daß das Neuplatonische durch die christliche Schöpfungslehre wesentlich umgebildet erscheint. Ein Irrtum der Manichäer ist es, daß sie das sinnfällige und das intelligibele Licht nicht unterscheiden [6]); ein

zitierten Stelle). *αὐτὸς γὰρ ὄψιν φωτίζων, ὥσπερ ἐκεῖνος νοῦν· αὐτὸς καὶ τῶν ὁρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον, ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν νοουμένων.* Vgl. orat. 40 c. 5; *PG* 36, p. 364 B.

[1]) Man denke z. B. auch an Malebranche.

[2]) Orat. 30 c. 20; *PG* 36, p. 129 C: *ζωὴ δὲ* (wird der Sohn Jo. 14, 6 genannt), *ὅτι φῶς, καὶ πάσης λογικῆς φύσεως σύστασις καὶ οὐσίωσις.*

[3]) Orat. 40 c. 5; *PG* 36, p. 564 B—C.

[4]) Augustin. Conf. IV 16, 31; *PL* 32, p. 706: Sed quid hoc mihi proderat, putanti quod tu, Domine Deus ueritas, corpus esses lucidum et immensum, et ego frustum de illo corpore. Vgl. ebd. V 10, 20; p. 716.

[5]) Conf. VII c. 9 und 20.

[6]) Cont. Faust. Manich. XX c. 7; *PL* 42, p. 372: Quando enim discreuistis lucem qua cernimus ab ea luce qua intelligimus?

zweiter, daß sie das geschaffene (sei es sinnliche oder intelligibele) und das ungeschaffene Licht nicht auseinanderhalten [1]). Gott ist dieses ungeschaffene geistige Licht, durch welches alles erleuchtet wird und leuchtet [2]). Er ist im Intelligibelen — wie mit Plato ausgeführt wird —, wie die Sonne im Sichtbaren [3]). Er ist die ewige Wahrheit, die als Wahrheit zugleich Licht ist [4]), ein Licht, das nicht mit fremdem, sondern mit eigenem Glanze allem vorleuchtet [5]). Dieses Licht bleibt eines, trotz der Dreiheit der göttlichen Personen. Hatte Plotin [6]) das Urwesen als den selbstleuchtenden Mittelpunkt vorgestellt, den Nus und die Weltseele als konzentrische Lichtkreise, die diesen umgeben, so ist derartiges Augustin natürlich fremd. Licht, ungeschaffenes Licht, ist die eine, ungeteilte Dreieinigkeit [7]). In anderer Weise wird freilich auch das mit dem Vater wesenseine ewige Wort, die ewige Weisheit, für sich Licht genannt: ein dem Vater gleich ewiges Licht, das nicht geschaffen, sondern auf unsagbare Weise gezeugt ist [8]).

[1]) Ebd.: Et tamen etiam hoc lumen (das intelligibele) non est lumen illud quod Deus est. Hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit.

[2]) Cont. Faust. XX, 7 (vgl. Anm. 1). Ferner Sol. I 1, 3; *PL* 32, p. 870: Deus intelligibilis lux, in quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia. Vgl. auch Cont. aduers. leg. et proph. I 7, 10; *PL* 42, p. 609 (s. S. 374 Anm. 1).

[3]) Soliloqu. I 8, 15; *PL* 32, p. 877: Ergo quo modo in hoc sole tria quaedam licet animaduertere, quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo, quem uis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur et quod cetera facit intelligi.

[4]) De Trinitate VIII 2, 3; *PL* 42, p. 949: Deus ueritas est; hoc enim scriptum est (I Jo. 1, 5): „quoniam Deus lux est". — Die Stelle wird oft zitiert, z. B. vom Frater Eustachius in den Anecdota quaedam sancti Bonauenturae et nonnullorum ipsius discipulorum (Quaracchi 1883) p. 183, von Meister Eckhart im Opus tripartitum bei Denifle, Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des M.-A. II. 1886. S. 543 usw.

[5]) Enarr. in Ps. VII n. 8; *PL* 36, p. 102 f. (im Anschluß an Jo. 1, 8: non erat ille — Johannes der Täufer — lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine): „Ille (Gott) erat lucerna ardens et lucens" (Jo. 5, 35); lumen ergo illud, unde animae tanquam lucernae accenduntur, non alieno, sed proprio splendore praefulget, quod est ueritas. — [6]) S. S. 368.

[7]) Cont. Faust. XX c. 7; *PL* 42, p. 372: Itaque lumen illud Trinitas inseparabilis, unus Deus est.

[8]) De Genesi ad litt. lib. imperf. c. 5 n. 20; *PL* 34, p. 228: Alia est lux de Deo nata et alia lux quam fecit Deus. Nata de Deo est ipsa Dei

Wenn Gott und das göttliche Wort hier als „Licht" bezeichnet werden, so ist das für Augustin sowenig eine bloße Metapher, wie für den Neuplatonismus. Nicht nur nennt er — was noch allenfalls metaphorisch gedeutet werden könnte — Gott das „unvergleichlich beste Licht" [1]): ausdrücklich heißt es auch bei ihm: „Christus wird nicht in derselben Weise Licht genannt, wie er auch der Eckstein heißt, vielmehr steht jenes im eigentlichen, dies im bildlichen Sinne" [2]). Gerade auf diese Stelle aus Augustinus stützt sich Witelo für seinen Satz, daß das Licht die erste der Substanzen sei [3]). Ohne Frage ist es die neuplatonische Betrachtung des Lichtes, welche hier zu einer zu wörtlichen Auffassung der *lux uera* des Johannesevangeliums [4]) geführt hat [5]). Und neuplatonisch ist auch manches in der sonstigen Theorie Augustin's vom Lichte.

Nach dem ungeschaffenen Lichte folgt das geschaffene. Dieses geschaffene Licht steht bei Augustin bald im Sinne einer Erkenntnisquelle, indem er als Licht alles das betrachtet, wo-

Sapientia, facta uero lux est quaelibet mutabilis, siue corporea siue incorporea — De Genesi ad litt. I 4, 9; *PL* 34, p. 249: ... formam Verbi semper Patri cohaerentis, quo sempiterne dixit Deus omnia, neque sono uocis neque cogitatione tempora sonorum uoluente, sed coaeterna sibi luce a se genitae Sapientiae, non imitatur imperfectio. — Ebd. c. 17 n. 32; p. 258: Si autem spiritualis lux facta est, cum dixit Deus „Fiat lux", non illa uera Patri coaeterna intelligenda est, per quam sunt facta omnia et quae illuminat omnem hominem, sed illa de qua dici potuit: „Prior omnium creata est sapientia" (Eccli. 1, 4). Cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta sed genita Sapientia, in spirituales atque rationales creaturas sicut in animas sanctas se transfert, ut illuminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis affectio, quae potest accipi facta lux.

[1]) Cont. aduers. leg. et proph. I 7, 10; *PL* 42, p. 609: Sed aliud est lux, quod est Deus, aliud lux, quam fecit Deus. Incomparabiliter autem melior lux ipse qui fecit, nullo modo indigens ea luce quam fecit.

[2]) De Genesi ad litt. IV 28, 45; *PL* 34, p. 315. Der Wortlaut S. 8 Anm. 1.

[3]) Prop. VI. — Wenn dort *agnus* statt *lapis* steht, so ist dies wohl ein Gedächtnisfehler, veranlaßt durch die Erinnerung an Jo. 1, 29.

[4]) Jo. 1, 9: Erat lux uera quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum.

[5]) Darüber vgl. Thomas Aqu. II Sent. d. 13 q. 1 a. 2 ad 1. — Auf die Stellung von Thomas von Aquino zu der ganzen neuplatonisch-augustinischen Lichttheorie wird noch zurückzukommen sein.

durch ein Objekt uns offenbar wird [1]); bald bedeutet das Licht, wenigstens das geistige Licht, in substanziellem Sinne geistige Lichtwesen. Die gewöhnliche (mit jener sich kreuzende) Unterscheidung aber ist, wie im Platonismus, die in unkörperliches oder geistiges und körperliches [2]), oder in intelligibeles und sinnfälliges Licht [3]). Unkörperliches Licht im substanzialen Sinne sind die Engel, an deren Ausgestaltung aus der Geistiges und Körperliches umfassenden Urmaterie [4]) wir bei dem „Fiat lux" des ersten Schöpfungstages denken können [5]); intelligibeles Licht im Sinne der Erkenntnisquelle ist das Vernunftlicht, d. h. die Vernunftwahrheit [6]) — auch im religiösen Sinne der Gnadenerleuchtung wird vom geistigen Licht gesprochen [7]) —; körperliches Licht ist das äußere Licht in der Sinnenwelt [8]). Gelegentlich wird — ähnlich wie auch bei Plotin [9]) — zwischen das

[1]) De Genesi ad litt. lib. imperf. 5, 24; *PL* 34, p. 229: Conuenienter autem lucem hanc dici concedit (nämlich das innere Licht in der wahrnehmenden Seele), quisquis concedit recte dici lucem qua res quaeque manifesta est.

[2]) Lux corporea — incorporea, z. B. De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 2; *PL* 34, p. 228 (s. S. 373 Anm. 8); spiritualis — corporalis, z. B. Cont. Faust. XXII 9; *PL* 42, p. 405 (s. unten Anm. 7).

[3]) Z. B. Cont. Faust. XX 7; *PL* 42, p. 372 (s. S. 372 Anm. 6) lux qua cernimus — qua intelligimus.

[4]) Auf die Augustin das „In principio creauit Deus caelum et terram" bezieht.

[5]) De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 21; *PL* 34, p. 228: Mouere autem solet, quomodo lux corporea esse potuit, antequam caelum esset et caeli luminaria . . . Sed cum liceat hic et incorpoream lucem intelligere . . ., quid opus est in hac controuersia remorari? Et fortasse quod quaerunt homines, quando angeli facti sunt, ipsi significantur hac luce, breuissime quidem, sed tamen conuenientissime et decentissime. — Vgl. De Gen. ad litt. I 3, 6; XII 16, 32; *PL* 34, p. 248; p. 466.

[6]) Cont. Faust. XX c. 7; *PL* 42, p. 372.

[7]) Cont. Faust. XXII c. 9; *PL* 42, p. 405: Talibus (den impii) ergo est inaccessibilis illa lucifica lux, quae non solum illam spiritualem lucem in sanctorum mentibus, sed etiam corporalem fecit. — Vgl. De Gen. ad litt. I 17, 32; *PL* 34, p. 258.

[8]) De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 20; *PL* 34, p. 227 wird wenigstens hypothetisch noch eine weitere Unterscheidung aufgestellt zwischen der lux, quae his carnalibus oculis patet, und der lux corporea occulta, quae per locorum spatia tenditur fortasse in sublimibus partibus mundi, letzteres wohl gleichfalls dem späteren Platonismus oder dem Neuplatonismus entnommen.

[9]) Vgl. Plotin Enn. V 5, 7, p. 188, 11 ff. S. oben S. 369 mit Anm. 2.

äußere sinnfällige Licht und das Vernunftlicht noch ein der wahrnehmenden Seele inneres Licht eingeschoben [1]), so daß die Dreiteilung von sichtbarem, sinnlichem und intelligibelem Lichte entsteht [2]).

Wollen wir die Verwendung, welche der Begriff Licht auf dem körperlichen und auf dem geistigen Gebiete — zu welch letzterem natürlich auch das ungeschaffene göttliche Licht gehört — bei Augustin findet, der logischen Rangordnung [3]) nach näher bestimmen, so ist kein Zweifel, daß Thomas von Aquino, hier der Kritiker Augustin's, vollkommen recht hat, wenn er sagt, daß nach ihm das Wort „Licht" in vollerem, eigentlicherem Sinne auf das Geistige, als auf das Sinnfällige angewendet werde [4]). Entspricht dies ganz der neuplatonischen Denkweise, so werden wir an Plotin, der das Licht noch vor die Sonne stellt [5]), noch einmal erinnert, wenn Augustin vom Lichte sagt, daß es der erste unter den Körpern sei [6]). Ist es doch das Feinste und Wirkungskräftigste [7]) in der Körperwelt und darum der Seele näher, als das übrige [8]); weshalb auch bei Augustin in neuplatonischer Weise [9]) das Licht als Band zwischen Seele und Leib erscheint [10]) und nicht nur bei der Gesichtwahrneh-

[1]) De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 24; *PL* 34, p. 228 f.

[2]) Ebd. n. 25, p. 229: Siue ergo lucem aethercam, siue sensualem, cuius animalia participant, siue rationalem, quam angeli et homines habent, a Deo factam primitus in rerum natura haec sententia uult intelligi . . .

[3]) per prius et posterius.

[4]) Thomas Aquin. Comment. in Joann. c. 1 lect. 3. Ebenso II Sent. d 13 a. 2 c. Vgl. S. theol. I q. 67 a. 1 obiect. 1, wo auf Augustin. De Gen. ad litt. IV 28, 45; *PL* 34, p. 315: Vbi enim melior et certior lux, ibi uerior etiam dies (vom geistigen Licht und geistigen Tage gesagt) Bezug genommen wird. Das Nähere s. unten.

[5]) S. oben S. 367.

[6]) De libero arbitrio III 5, 16; *PL* 32, p. 1279: In corporibus autem lux primum tenet locum. So schon Philo; vgl. oben S. 362 A. 4.

[7]) De Genesi ad litt. VII 19, 25; *PL* 34, p. 364: . . . per *lucem* et aërem, quae . . . magis habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam.

[8]) De Gen. ad litt. XII 16, 32; *PL* 34, p. 466: Illud quod est subtilissimum in corpore et ob hoc animae uicinius quam cetera, id est lux.

[9]) S. oben S. 370.

[10]) Darüber weiter unten.

mung, sondern bei jeder Sinneswahrnehmung der Seele als Mittel dienen soll [1]). Wieder hat Thomas von Aquino den Gegensatz Augustin's zur aristotelischen Lehre in dieser Voranstellung des Lichtes an den Anfang der Körperwelt richtig gesehen, und anstatt sich, wie manchmal, mit einer unzulänglichen Harmonisierung der Autoritäten abzumühen, hebt er ausdrücklich hervor, daß Augustin hier derjenigen Philosophie folge, die er gelernt habe [2]).

So sehen wir, wie durch Augustin wesentliche Bestandteile der neuplatonischen Lichtlehre weitergeführt werden. Was ihn als christlichen Theologen auch hier scharf vom Neuplatonismus scheidet, ist der Gegensatz gegen die metaphysisch-theologische Abstufung des göttlichen Lichtreiches, der er die Wesenseinheit des trinitarischen göttlichen Lebens gegenüberstellt, sowie der Schöpfungsbegriff. Neuplatonisch aber sind vor allem drei Gedanken: Gott ist Licht, nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinne; — das Licht ist im Geistigen eher als im Körperlichen; — im Körperlichen ist das Licht das Erste, das Feinste und Wirkungskräftigste. In allen drei Punkten hat Witelo sich an Augustin angeschlossen, der ihm eine erwünschte Rechtfertigung bietet, ist freilich über ihn hinausgegangen.

Eine Hauptquelle der neuplatonischen Tradition innerhalb der christlichen Überlieferung ist der in seiner Philosophie bekanntlich von Proklus abhängige sogen. Dionysius Areopagita. In der uns beschäftigenden Frage hat seine Lehre freilich nichts sonderlich Charakteristisches. Unter den göttlichen Namen, unter denen bei ihm im Sinne der Platoniker nicht der des Seienden, sondern der des Guten an erster Stelle steht, führt er [3]) sogleich nach dem Guten das Licht an. Von dem Vergleich der Güte als des Urbildes mit der Sonne und dem Sonnenlicht als dem Nachbilde [4]) nimmt er den Ausgang.

[1]) De Gen. ad litt. VII 15, 21; *PL* 34, p. 363 (lux und aër).

[2]) Thomas Aqu. II Sent. d. 13 q. 1 a. 3.

[3]) In der Schrift De diuinis nominibus, *PG* 3, p. 585 ff. Die lateinische Übersetzung des Joannes Scotus Eriugena *PL* 122, p. 1111 ff.

[4]) Dionys. Ps. Areop. De diu. nom. c. 4 § 4; *PG* 3, p. 697 B—C: *τί δ' ἄν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ' αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος; ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ*

Wie[1]) die göttliche Güte, die über allem ist (Transzendenz!), alles durchzieht und doch über allem bleibt, wie sie alles, was dessen fähig ist, erleuchtet, belebt und zum Ziele führt, so erleuchtet auch die stets leuchtende Sonne[2]), das Bild der göttlichen Güte, die Welt von oben bis unten mit ihrem Lichte, und wo etwas an ihrem Lichte nicht teilhat, da liegt das nicht an der Kraftlosigkeit ihrer Lichtausteilung, sondern an der Schwäche des von ihrem Lichte Getroffenen. Wie der Gute (Gott) allem Sein gibt und alles sich zuwendet, so wendet die Sonne sich alles zu und alles strebt nach ihr. Soweit das Bild; denn das Sonnenlicht ist für Gott nur ein Symbol und wird daher in der uns beschäftigenden Schrift über die göttlichen Namen beiseite gelassen. In dieser soll Gott unter dem Namen des intelligibelen, geistigen Lichtes gepriesen werden[3]). Intelligibeles Licht wird der Gute[4]) genannt, weil er die himmlischen Geister, die Engel[5]), mit geistigem Lichte erfüllt und die Seelen (der Menschen) von der Finsternis befreit und ihnen das heilige Licht mitteilt. Weil so das Gute durch seinen lichtquellenden Strahl und seine überschäumende Lichtergießung die über- und innerweltlichen Geister aus seiner Fülle erleuchtet und als Ur-Licht und Über-Licht die Vollgewalt der Lichtkraft in sich vereinigt, so wird

τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος· διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τἀγαθόν, ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον.

[1]) p. 697 C—700 C. Über die ganze Stelle und ihre nahe Verwandtschaft mit Proklus vgl. Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. S. 236—242.

[2]) *ἀείφωτος ἥλιος*, p. 697 C.

[3]) De diuin. nom. 4, 5; p. 700 C—D: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ. νῦν δὲ τὴν νοητὴν τἀγαθοῦ φωτωνυμίαν ἡμῖν ὑμνητέον καὶ ῥητέον, ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπερουράνιον νοῦν ἐμπιμπλάναι νοητοῦ φωτὸς κτλ.* — Die hier und De theol. myst. c. 5, p. 1033 A angeführte *Συμβολικὴ θεολογία* soll nach der letzteren Stelle die bloß metaphorisch von der Sinnenwelt auf Gott übertragenen Namen behandeln *(τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίαι).*

[4]) Das unpersönliche *ἀγαθόν* des Platonismus ist hier, wie sehr oft bei Dionys, durch den persönlichen *ἀγαθός* ersetzt.

[5]) Da der neuplatonische *νοῦς* bei Dionys als göttliches Wort der wesenseinen Dreifaltigkeit angehört, sind als überweltliche, aber außergöttliche *νόες* (diese charakteristische Form z. B. De diuin. nom. 4, 2; p. 696 C) die Engel bezeichnet.

es, obwohl über alles Licht erhaben, selber intelligibeles (geistiges) Licht genannt [1]. — Deutlich tritt hier hervor, wie das „geistige Licht" (im Unterschiede vom Sonnenlicht) nicht mehr ein bloßes Bild sein soll; und wenn zuletzt die Transzendenz Gottes auch über dieses geistige Licht betont wird, so entspricht das nur dem allgemeinen Standpunkte des Dionys, der die von den Wirkungen Gottes entnommene positive Namengebung stets wieder ihrer begrenzenden Bestimmtheit nach in der negativen Theologie aufgehoben werden läßt [2].

Im übrigen sei von Einzelheiten noch hervorgehoben, daß auch bei Dionys die Engel als „Lichter" erscheinen, die den im verborgenen weilenden Gott kundtun [3], und daß, was das Licht in der sichtbaren Welt anlangt, dieses von ihm (in Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes) als etwas der Sonne Voraufgehendes betrachtet wird, das in Sonne, Mond und Sternen gewissermaßen wie in seinen Konkretionen Form und Gestalt angenommen hat [4].

In der älteren Scholastik finden sich kaum Spuren der neuplatonischen Lichtmetaphysik. Wenn z. B. bei Alkuin [5] Gott das ewige Licht, bei Hraban Maurus [6] das wahre Licht, bei Anselm [7] Licht und Wahrheit genannt wird, wenn

[1] De diuin. nom. 4, 6; p. 701 A—B: *φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθόν, ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία, πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα . . . καὶ ἁπλῶς πᾶσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμεως τὴν κυρείαν ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα.*

[2] So auch das Licht, in dem wir Gott erkennen sollen. Von Gott, dem Vater des Lichtes (Jak. 1, 17), geht alle *φωτοφανεία* aus (De caelesti hier. c. 1 § 1; *PG* 3, p. 120 B); durch Jesus, das *πατρικὸν φῶς,* welches jeden Menschen erleuchtet (Jo. 1, 9), haben wir den Zutritt zum *ἀρχίφωτος πατήρ* (§ 2, p. 121). Aber die mystische Vereinigung mit Gott soll doch stattfinden in einer „über-lichthaften Finsternis" *(ὑπέρφωτος γνόφος*: De myst. theol. c. 2, p. 1025 A), wie ähnlich bei Proklus (Zeller[4] III b, 887).

[3] De diuin. nom. 4, 2; p. 696 C: *καὶ εἶναι ἀγγέλους . . . οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος ἑρμηνευτικὰ προβεβλημένας* (sc. *τάξεις).*

[4] De diuin. nom. 4, 4; p. 700 A. Ähnlich Basilius in Hexaëm. homil. 6 n. 3; *PG* 29, p. 121 B ff.; Philoponus De opificio mundi (ed. Reichardt, Leipz. 1897) IV, 11—13.

[5] Alcuin. Resp. in Genes., Interr. 33; *PL* 100, p. 520 A.

[6] Raban. Maur. in Genes. I 2; *PL* 107, p. 447 D.

[7] Anselm. Prosl. c. 14; *PL* 158, p. 255 A.

Richard von St. Viktor[1]) den Vater als geistiges Licht bezeichnet, aus dem ein ihm gleichewiger Strahl hervorgeht, wenn es bei Alanus[2]) heißt, daß Gott auch Sonne und Licht genannt werde, da er jeden Menschen erleuchte, oder wenn Bernhard Sylvester[3]) den göttlichen „Noys“ Quell des Lichtes und Keimstätte des Lebens nennt, so haben solche allverbreitete bildhafte Redewendungen bei ihnen ebensowenig prinzipielle Bedeutung, wie wenn zahlreiche Schrifterklärer jener Zeit mit Augustin das „Licht“ des ersten Schöpfungstages auf die Engel beziehen[4]), im Gegensatze zu denen, welche, Hieronymus folgend, darunter das körperliche Licht verstanden wissen wollen[5]). Nur ganz vereinzelt tritt das Besondere der augustinischen Auffassung hervor, wie wenn Rupert von Deutz[6]) Gott und die Engel nicht bloß gleichnis-

[1]) Richard. a S. Victore, De Trinit. I 9; *PL* 196, p. 895 A: Fuisse autem aliquod *esse ab aeterno*, quod tamen non sit a semet ipso, nemini uideatur impossibile, quasi sit necessarium causam semper effectum praecedere, et omne quod est de alio suo principio semper succedere oportere. Certe radius solis de sole procedit et de illo originem trahit, et tamen soli coaeuus existit; ex quo enim fuit, de se radium produxit et sine radio nullo tempore fuit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coaeuum, cur non habeat lux illa spiritualis et inaccessibilis radium sibi coaeternum? Vgl. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M.-A. I, 359.

[2]) Alanus ab Insulis, Ars fidei I 19; *PL* 210, p. 602 C.

[3]) Bernard. Syluester, De mundi uniuersitate I pros. 2 (p. 13, 150 Barach): fons luminis, seminarium uitae.

[4]) Z. B. Beda (?), De sex dierum creatione, *PL* 93, p. 209 C und wörtlich übereinstimmend Wicbod (VIII. Jhdt.), Quaest. super Genesim, *PL* 96, p. 1118 A. Ferner Walafrid Strabus, Glossa ordinaria zu Gen. 1, 3; *PL* 113, p. 71 B; Rupertus Tuitensis, In Genes. I c. 10; *PL* 167, p. 207 D (als wahrscheinlichere Erklärung); Magister Bandinus II Sent. d. 13; *PL* 192, p 1041 A—B (wo aber diese Ansicht als weniger wahrscheinlich bezeichnet wird).

[5]) Diese Ansicht wird später allgemein, z. B. bei Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas.

[6]) Rupertus Tuitens. In Gen. I c. 11; *PL* 167, p. 207 sq.: Nec uero pro similitudine, sed pro re uera lucem dicimus appellatam (sc. angelicam naturam), id est non ideo quod similitudinem uisibilis lucis habet. Nam ista potius uisibilis lux, haec astra uisibilia, secundum similitudinem lucis illius sunt facta, ut cognoscat spiritualis homo, sic sanctos angelos in eadem felicitate differentis esse honoris et gloriae, sicut „stella differt a stella in claritate“ (I Cor. 15, 41), sic eos in comparatione solis aeterni, scilicet creatoris sui, ueram lucem non esse, sicut stellae circa solem in toto hemisphaerio nequeunt suum lumen ostendere. Also: mit dem sichtbaren Licht verglichen, sind die Engel das wahre Licht; im Vergleich zu Gott dagegen nicht, da dann vielmehr dieser das wahre Licht ist.

weise, sondern in Wahrheit „Licht" genannt wissen will, da vielmehr das sichtbare Licht nach der Ähnlichkeit des geistigen Lichtes geschaffen sei. Die Lehre des Areopagiten hält Johannes Scotus Eriugena durch seine Übersetzungen und durch seine eigenen Erklärungen [1]) einigermaßen lebendig. Der Vater ist durch sich „Vater des Lichtes", da in ihm das Licht wesenhaftes Sein hat (subsistiert), die göttliche Weisheit ist Licht, da sie mit dem Vater des Lichtes gleich wesentlich ist [2]). Auch alles Geschaffene kann in gewisser Weise Licht genannt werden; denn der Vater des Lichtes ist Vater von allem, und alles, selbst ein Stein oder ein Holzklotz, das wir denkend betrachten, gibt uns Licht, um zum Schöpfer wieder aufzusteigen.

Um so bedeutender ist die Rolle, welche jene Anschauungen vom Lichte in der theologisch-philosophischen Spekulation der mittelalterlichen Juden und der Mohammedaner spielen.

Was die Juden betrifft, so finden sich diese Lichttheorien, wie bei Philo, so wenigstens in Spuren und als eine Art Geheimlehre sogar in der talmudisch-midraschischen Literatur [3]). Die kabbalistische Literatur [4]) ist von ihr beherrscht. Das Ur-

[1]) Jo. Scot. Eriugena, Super Ierachiam caelestem S. Dionysii c. 1 § 1; *PL* 122, p. 128 C – 130 A.

[2]) A. a. O. p. 128 D: Si Pater luminum per se ipsum lux est — neque enim Pater luminum esset, si in se ipso lux non subsisteret —, si omnia quae fecit in Sapientia sua fecit, quae et ipsa lux est, quoniam essentialis Patri luminum est: numquid aliter existimandum, nisi ut omnia quae Pater lux in Sapientia coëssentiali sibi luce condidit, lumina condita credentur et intelligantur?

[3]) Aus dem Midrasch *Bereschith rabba* führt Freudenthal a. a. O. S. 70 f. an: „Rabbi Simeon fragte den Rabbi Samuel: Woher ist das Licht geschaffen? Er antwortete ihm: aus dem Verse (Ps. 103, 2 nach Zählung der Vulgata) geht hervor, daß Gott sich dasselbe wie ein Kleid umhüllte und den Glanz seiner Herrlichkeit ausstrahlte von einem Ende bis zum anderen. Das sagte er aber im geheimen." — Vgl. auch den von Maimonides, Führer II, 26, besprochenen Rabbi Elieser, der (*Pirke R. Elieser* c. 3 nach Munk, *Guide* II, 200) in Anlehnung an denselben Psalmenvers sagt, daß Gott zur Erschaffung der himmlischen Welt das Licht seines Gewandes nahm und es wie einen Mantel aufwickelte.

[4]) Vgl. darüber jetzt Phil. Bloch in: J. Winter und Aug. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. Bd. III: Die poetische, kabbalistische, historische und neuzeitliche Literatur. Trier 1896. S. 219—286.

prinzip, das „Unendliche“ [1]) im Buche *Sohar* genannt, das in seiner Kraft alles Sein beschließt, ist in seinem Wesen unerkennbar. Um sich zu offenbaren, läßt es das Lichtreich der Sephiroth aus sich hervorgehen [2]), an welches die niederen Welten sich anschließen, bis zu der sinnlich wahrnehmbaren, irdischen Welt. Zu diesem Behufe — so schildern die späteren Kabbalisten [3]) den Hervorgang — zieht der „Unendliche“ (*en-soph*), der mit seinem Lichte anfangs alles erfüllte, dies sein Licht auf seine eigene Substanz zusammen, so daß durch diese Konzentration [4]) der leere Raum entsteht, in den der Unendliche sein Licht einstrahlt. So ist der Unendliche zunächst umgeben von den zehn leuchtenden Sephiroth, von denen die oberste (die „Krone“) seine Gestalt ist, die neun anderen sein leuchtendes

[1]) אין סוף *(en-soph).*

[2]) Die Welt der *sephiroth* (ספירות), geeint in dem himmlischen Menschen, dem *adam kadmon* (אדם קדמון), insbesondere die oberste *Sephira*, die „Krone“ *(kether)*, ist die Gestalt Gottes. Auf diese oberste Welt, die Welt der Emanation *(aziluth)*, lassen die Kabbalisten drei weitere Welten folgen, *beria* (die als geistige Wesen gedachten reinen Formen), *jezira* (Welt der Engel) und *asijja* (die sinnlich wahrnehmbaren Objekte). Alle haben ihre Sephiroth, derart, daß die der höheren Welt in denen der niederen eingehüllt sind. — Den Hervorgang der ersten und zweiten Sephira, der „Krone“ (כתר *kether)* und der „Weisheit“ *(chokma* חכמה, hier *reschith* ראשית „Anfang“) schildert, mit dem Begriffe des Lichtes phantasievoll spielend, der (nach der Einleitung folgende eigentliche) Eingang des *Sohar* (nach der Übersetzung von Bloch a. a. O. S. 277): „Am Anfang hat der Wille des Königs Formen in den oberen Lichtkreis gezeichnet. Blendende Lohe (wörtlich: „das intensivste Licht“) löste sich los im Allverborgensten aus dem Geheimnis des Unendlichen, wie ein Knötchen auf unterschiedloser Masse, wie eingelassen in einen Ring, nicht weiß und nicht schwarz, nicht rot und nicht grün, überhaupt ohne jegliche Farbe. Als sie fadenartig sich ausdehnte, erzeugte sie Farben, um in sich zu leuchten. Innerhalb der Lohe löste sich ein Strahl, von dem die Farben ihr Spiel empfingen, nach unten los, verborgen im Verborgensten aus dem Geheimnis des Unendlichen; fast durchbrach er, ganz und gar unerkennbar, seinen Luftkreis, so daß infolge der Gewalt des Durchbruchs ein verborgener höchster Punkt aufleuchtete. Hinter diesem höchsten Punkt ist jede Erkenntnis ausgeschlossen (— weil auch die voraufgehende „Krone“ noch unerkennbar ist —), und deshalb wird er ראשית (Anfang) genannt, das erste Urwort des All.“

[3]) Vgl. A. Franck, Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer. Übers. v. Ad. Jellinek. Leipzig 1844. S. 135.

[4]) צמצום *zimzum.*

Kleid, während die daran sich anschließenden drei niederen Welten seine minder glänzenden Gewänder ausmachen [1]).

Schon Munk [2]) hat nachzuweisen gesucht, daß diese kabbalistischen Anschauungen und die Philosophie des Avencebrol (Ibn Gebirol) sich berühren. Wie es hier mit der historischen Abhängigkeit aber auch stehen mag: das ist sicher, daß jene neuplatonische Lichttheorie sich schon früh auch in die rein philosophische Spekulation bei den Juden eingedrängt hat.

Wir finden sie bereits in der 1. Hälfte des X. Jahrhunderts bei Isaak Israeli [3]), auf den Albertus Magnus nicht selten Bezug nimmt. Deutlich tritt bei ihm die Anschauung hervor, daß das Niedere eine schwächere Lichtausstrahlung des Höheren ist, oder, wie Isaak im Hinblick darauf, daß der Schatten nicht absolute Finsternis ist, sondern ein schwacher belichteter Ausschnitt des weiteren Sehfeldes, sich ausdrückt: daß das Niedere im Schatten des Höheren entsteht [4]). So entsteht — in der Hochwelt, wie in der Niederwelt — die vernünftige Seele aus dem Schatten der Intelligenz [5]), die animalische aus dem Schatten der vernünftigen [6]), die vegetative aus dem der animalischen Seele [7]).

[1]) Die Belege bei D. H. Joël, מדרש הזוהר. Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie. Leipzig 1849. S. 210.

[2]) Munk, Mélanges p. 284 f.

[3]) Der *Liber diffinitionum* des Isaak Israeli ist gedruckt in: Omnia opera Isaac. Lyon 1515, Bd. I Fol. 2 ff. Doch ist der Text dort durch zahlreiche Auslassungen und Verderbnisse nicht selten völlig unverständlich. Ich verbessere ihn im folgenden (ohne nähere Angabe der einzelnen Emendationen) nach der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek lat. 14 700 (saec. XIII oder XIV Anf.).

[4]) Isaac, Defin. fol. 3^rb (ed. 1515): Et manifestum quidem est, quod splendor omnis splendidi in essentia et substantialitate sua est fortius splendidus et uehementius luminosus splendore umbrae eius quod ex ipso nascitur.

[5]) Ebd. fol. 3^ra: Sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordine est anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata est.

[6]) Ebd.: Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quoniam ipsa ex anima rationali generata est. Et propter hoc elongatur a splendore intelligentiae et acquirit umbram et tenebras . . .

[7]) Ebd. fol. 3^rb: Anima autem uegetabilis, quae est desideratiua, est inferior aliis in sublimatione et ordine. Et illud ideo est, quoniam

Die unterste Seele der Hochwelt läßt aus ihrem Schatten wieder die sichtbare Himmelskugel hervorgehen [1]). In der Niederwelt aber ist im Menschen die Einzelseele durch ihr Licht mit dem Leibe verbunden und verleiht durch ihr Licht dem Leibe Leben, Bewegung und Empfindungsfähigkeit [2]). Und umgekehrt wird der Mensch durch ein moralisches Leben mit der Seele in der Hochwelt verbunden und dadurch des Lichtes der Intelligenz teilhaft [3]).

Wie bei Israeli, so erscheint auch bei Avencebrol der Emanationsprozeß — eine Emanation der Kraft nach, nicht ein Ausfließen der Substanz [4]) — als Ausstrahlung allmählich er-

generatio eius est ex umbra animae bestialis; et propter hoc facta est remotior a splendore intelligentiae propter multitudinem umbrae et tenebrarum suarum, et elongatur splendor eius a splendore mundo et puro, et ingrossatur.

[1]) Ebd. (nach der S. 383 Anm. 4 zitierten Stelle. Ich setze einen längeren Passus des Textes her, weil man aus dem verderbten Text des Druckes nicht ersehen würde, worauf Israeli sich bezieht): Cumque illud ita sit, tunc procul dubio manifestum est, quod splendor animae uegetabilis est fortior splendor et uehementius lumen splendore orbis generati ab eius umbra. Et propter hoc factus est orbis solidus, et acquisiuit umbram et tegumentum et grossitiem et corpulentiam; et apprehendit ipsum sensus uisus, non alius tamen ex sensibus, quoniam, quamuis sit corpulentus, tamen est in figura sua et spiritualitate et sublimitate sua propinquus ordini animarum sublimium. Et propter hoc mouetur motu completo et integro, qui est motus reuolutionis; motus namque reuolutionis integrior est motibus et perfectior eis et remotior eis ab actione et alteratione.

[2]) Ebd. fol. 3ʳa: Continuatio enim animarum cum corporibus non est, nisi ut super ea infundant de splendore et lumine suo, per quod faciant ea uiua, mobilia, sensibilia; quemadmodum effundit sol de splendore et lumine suo super mundum et facit eum splendidum, quem uisus penetrat; etsi sit inter splendorem solis et splendorem animae et lumen eorum differentia manifesta, propterea quod splendor solis est corpulentus, quem uisus apprehendit in suo subiecto quod est aër, et splendor animae est spiritualis, quem non apprehendit nisi intelligentia, sapienter, non sensibiliter.

[3]) Ebd. fol. 2ʳb (bei Besprechung der causa finalis spiritualis): . . . ut per hoc applicetur (die Seele) ad retributionem creatoris gloriosi et benedicti, quae est continuatio cum anima alta et illuminatio splendoris intelligentiae et pulchritudo sapientiae et lumen eius.

[4]) Auencebrol, Fons uitae III 54, p. 199, 21 meiner Ausgabe: Postquam substantiae inferiores sunt fluentes ab essentiis substantiarum superiorum exitu uirtutis a re forti, non exitu essentiae ab essentia, debet ex hoc, ut essentiae substantiarum altiorum non minuantur propter generationem substantiarum inferiorum ab eis. — In anderer Beziehung sind freilich die Kräfte, losgelöst für sich betrachtet, doch auch Substanzen; s. unten.

blassenden Lichtes. Nicht zwar die göttliche Wesenheit als solche, wohl aber der göttliche Wille, das göttliche Wort, ist Licht — intelligibeles Licht — [1]). Aus diesem Licht — dem ersten Lichte —, das in der Wesenheit des Willens beschlossen ist, fließt das zweite Licht, die allgemeine Form, die, von der aus der göttlichen Wesenheit hervorgehenden allgemeinen Materie getragen, das ganze Gebiet des Seienden durchzieht [2]). Darum ist alle Form Licht [3]), und weil die Form das Sein gibt [4]), so besteht das Sein in einer Teilnahme am Lichte [5]). So ist die erste Substanz Ursache alles Lichtes, das von oben nach unten fließt [6]). Je mehr aber das Licht — die göttliche Kraft — von seinem Ursprunge sich entfernt, desto schwächer wird es; nicht als ob die göttliche Kraft in sich abnähme, sondern weil die Materie, je weiter die Substanzen von Gott abstehen, um so

[1]) Fons uitae V 30, p. 313, 15: Quia uerbum, per cuius inspectum indita est forma, lumen est, scilicet lumen intelligibile, non lumen sensibile, oportet ut forma ab eo indita lumen sit etiam. — V 32, p. 317, 25: Inter materiam et primum esse non est similitudo, nisi secundum modum, quo materia acquirit lumen et splendorem ab eo quod est in essentia uoluntatis.

[2]) IV 20, p. 254, 21: *Magister*. Dubitas quod lumen infusum in materia sit defluxum ab illo lumine quod est super materiam, scilicet lumine quod est in essentia uirtutis agentis? Et hoc est uoluntas, quae eduxit formam de potentia ad effectum . . . Et cum consideraueris uirtutem uoluntatis, et quid de formis habet in sua essentia, uidebis quod hoc quod materia uniuersalis acquisiuit ex ea, scilicet omnes formas sustentatas in ea, licet luminosae sint, multae et magnae, comparatione eius quod habet uoluntas in se, ex hoc est sicut quod acquisiuit aër ex lumine solis, quia lumen acquisitum et infusum in aërem, comparatione luminis irradiantis quod est in essentia solis, ualde paruum est. Et haec est comparatio formae materialis ad formam uoluntariam. — *Discipulus*. Et cur uocauerunt lumen secundum formam, et non primum? — *M.* Quia secundum sustinetur in materia, unde est forma ei, et lumen primum non sustinetur in aliquo, et ideo nulli est forma.

[3]) IV 14, p. 243, 6: forma est lumen purum. — IV 20, p. 255, 1: omnes formas . . . licet luminosae sint. — V 11, p. 275, 14: Aestima priuationem materiae sicut tenebrositatem aëris, et aestima formam in ea sicut lumen.

[4]) Siehe den Index rerum zu meiner Ausgabe s. v. *forma* 2, *d*.

[5]) V 42, p. 335, 15: Quia ipse (largitor formae) est esse uerum, oportet ut esse fluat ab eo; et esse quo propinquius fuerit origini essendi, erit fortius lumen et stabilius in esse.

[6]) IV 52, p. 197, 2—3 (s. S. 386 Anm. 2).

gröber und daher um so weniger aufnahmefähig für das Licht wird [1]). So folgen sich in stufenweise abnehmender Vollkommenheit die reine Form, die intelligibele Welt der Intelligenzen und Seelen, die sichtbare Körperwelt. Überall geht hier die tiefer stehende Substanz aus der höheren hervor. Dieser Hervorgang der Substanzen aber ist eine Ausstrahlung der Kraft oder des Lichtes; denn was nach oben hin Kraft und Strahl ist, das ist in sich und für das weiter daraus hervorgehende Substanz [2]). Sichtbar freilich für den Sinn wird dies emanierende Licht erst dann, wenn es auf der untersten Stufe der Materie angelangt ist [3]).

[1]) III 55, p. 201, 6: *M.* Non est possibile, ut uirtus diuina debilitetur, sed desiderio eius uires erexerunt se et fecerunt umbram in inferioribus. — D. Cur hoc sic? — *M.* Quia omnis uirtus quae fluit ab aliquo circa illud fortior est. Ergo debet ut uirtus quae fluit a factore primo et sancto sit fortior apud eum, quo magis est circa eum, quam est non penes eum et longius ab eo. Für letzteres wird dann, auf einen vom Schüler erhobenen Einwand, p. 202, 1 als Grund angegeben: quia receptio formae in materia a uirtute efficiente non est nisi secundum praeparationem materiae ad hoc.

[2]) III 52, p. 196, 24: Manifestabo tibi quod radii qui fluunt ab unaquaque substantiarum non sunt praeter intellectum substantialitatis, etsi sint uires eo quod sunt fluentes ab eis. Et dico quod debet esse necessarium quod causa dignior est intellectu substantialitatis causato. Et quandoquidem hoc sic est, debet ut totum lumen quod fluit ab altiori ad inferius sit non dignum intellectu substantialitatis uerae nec perfectae, secundum comparationem eius ad substantiam primam quae est causa eius . . . Sed quamuis inferius sit non aequale altiori in intellectu substantialitatis, non est tamen extra intellectum substantialitatis, quia fluit ex eo uirtus, quae est substantia ei quod fluit ex ea. Ergo substantia inferior secundum aliquid est uirtus substantiae superioris ex qua fluit, et est substantia secundum aliquid uirtuti quae fluit ex illa. — III 55, p. 200, 14: Iam manifestum est mihi quod uires quae defluxae sunt ab unaquaque substantiarum simplicium, etsi sint uires et radii eius a qua fluunt, tamen substantiae sunt, et designatae, propter uirtutem earum in semet ipsis et quia fluunt ab eis aliae uires.

[3]) III 16, p. 112, 25: Exemplum autem fluxus uel deductionis formae a substantia simplici spirituali et actionis suae in materia corporali est sicut lumen solis, quod est infusum aëri penetrans illum et nondum tamen apparet propter subtilitatem, donec inueniat corpus solidum, ut terram . . . Secundum autem hoc exemplum lumina substantiarum simplicium penetrant et fluunt alia ad alia ab aliis; sed non apparet sensui propter subtilitatem et simplicitatem istarum substantiarum; cum autem penetratio luminum pertingit usque ad materiam corporalem, tunc apparet lumen et manifestatur sensui propter crassitudinem materiae corporalis.

So sind bei Avencebrol die Begriffe der Emanation und der Influenz, der der Form und der des Seins ganz auf die Vorstellung der Lichtausstrahlung zurückgeführt: nicht als bloßes Bild, sondern so, daß in einem das Geistige und das Sinnliche umschließenden Lichtbegriffe die metaphysische Abstraktion und die sinnliche Anschauung völlig in einander verschlungen sind.

In der arabischen Philosophie finden wir die neuplatonische Lehre vom göttlichen Lichte und seiner Ausstrahlung am bestimmtesten ausgeprägt in den im rein neuplatonischen Geiste gehaltenen Werken: der aus Plotin (bezw. Porphyr) schöpfenden sogen. *Theologie des Aristoteles* und dem nach Proklus στοιχείωσις gearbeiteten *Liber de causis.* Das erste Wesen ist das wahrhafte Licht [1]), das erste Licht, „das Licht des Lichtes ohne Ende"; durch sein Licht rief es die Geistwelt hervor und erhält sie durch die Fortdauer seines Leuchtens; die Geistwelt (entsprechend dem *νοῦς*) läßt wieder das vom Urlicht kommende Licht zur Seele strahlen: so lehrt die *Theologie des Aristoteles* [2]). Im Hochglanz der Hochwelt, hören wir dort weiter, sind alle Dinge Strahlen; das Licht dort ist grenzenlos und einheitlich, so daß stets ein Ding im andern gesehen wird. So ist auch die Sonne dort alle Sterne und jeder Stern ist auch eine Sonne; jeder Stern wird in jedem andern, das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen gesehen. Das Abbild dieser intelligibelen Lichtwelt ist der den Sinnen anheimfallende lichtartige Himmel, in dem nicht mehr alles in allem ist, sondern Stern neben

[1]) Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt von Fr. Dieterici. Leipzig 1883. S. 78. — Über die Quellen der Theol. d. A. siehe die Rezension von Val. Rose, Deutsche Literaturzeitung 1883, p. 843-846. — Nach Palqera bei Steinschneider, Alfarabi, S. 183, war bei den Arabern unter dem Namen Plato's eine Schrift mit dem Titel *Geber des Lichtes* vorhanden. Ob dieselbe zu unserer Frage in Beziehung stand, läßt sich nicht sagen. Was Palqera daraus berichtet, gehört nicht hieher und paßt vielleicht auf den *Phädrus.* Dagegen berichtet Albert öfter, daß Plato Gott „Geber der Form" *(dator formae)* nenne; z. B. De caus. et proc. uniuers. I tr. 4 c. 1, ed. Borgnet t. X p. 411 a. Noch Giordano Bruno erwähnt diese Bezeichnung „Geber der Formen" als dem Platonischen Timaeus entnommen (Della causa, principio et uno III; Opere italiane ed. Lagarde I 253, 4), wie sie dem Nolaner überhaupt geläufig ist (z. B. Sigillus sigillorum II 10; Opera latine conscripta II b, p. 202, 25 u. ö.).

[2]) Ebd. S. 119 f.

Stern steht [1]). — Nicht ganz so stark wie die *Theologie des Aristoteles* betont der *Liber de causis* die Lichtlehre. Aber auch er bezeichnet die erste Ursache als das reine Licht, über das hinaus es kein höheres gibt, das vielmehr alle zweiten Ursachen ohne Aufhören erleuchtet [2]).

Diese neuplatonischen Anschauungen bestehen fort, auch als die arabische Philosophie eine stärkere Wendung zum Aristotelismus nimmt. Die einfachere Lehre Plotin's mit ihren drei Emanationsstufen: Geist, Seele, Natur, erfährt durch die Verbindung mit der aristotelischen Lehre vom Intellekt und mit der astronomischen Sphärentheorie eine Umwandlung. Der „Geist" — der entsprechend dem plotinischen νοῦς unter dem ersten Prinzip stand — wird jetzt von den Intelligenzen unterschieden und mit der Gottheit gleichgesetzt, welch letztere, wie bei Aristoteles, der ihr das „Denken des Denkens" beilegt, wieder nachdrücklich als denkend gefaßt wird und daher wegen der gleichzeitigen Rücksicht auf den mohammedanischen Theismus, der vor allem die schöpferische göttliche Allmacht betont, als der wirkende Geist für das ganze geistig-materielle Universum erscheint. Der „wirkende Verstand" des Aristoteles findet seinen Platz als letzte der Intelligenzen. Diese wirkt in dem engeren irdischen Bereiche, indem sie der sublunarischen Welt die Wesensformen zuströmen läßt und zugleich die Menschenseelen erleuchtet und sie mit dem Reiche der Intelligenzen und ihrem Lichte in Verbindung setzt [3]). So erwächst ein reich abgestuftes System von Intelligenzen, Sphärenseelen und körperlichen Sphären, welche alle von dem ersten Prinzip,

[1]) Ebd. S. 159. Zugrunde liegt Plotin, Enn. V 8, 4, p. 206, 22 ff.

[2]) *Liber de causis* § 5, p. 168 Bardenhewer: Causa prima superior est omni narratione . . . et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur a lumine causae primae. Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen. — Die spezielle Bezugnahme auf die Lichtnatur Gottes fehlt in dem zugrundeliegenden Paragraphen 123 des Proklischen Werkes. Um so mehr ist die Stelle für das Fortleben der Lichtspekulation bei den Arabern bezeichnend.

[3]) Über Letzteres z. B. Albertus Magnus, De natura et origine animae tr. 2, c. 13, T. IX p. 426 a Borgnet (nach Alfarabi und Avempace). So auch Albertus, De intellectu et intelligibili II tr. unic. c. 9, T. IX p. 517 a (wo u. a. auf Avicenna Bezug genommen wird).

dem wirkenden göttlichen Geiste, ausgehen und, den Einfluß des Höheren stets an das Niedere weitergebend, den Einfluß der Urgüte bis in die sublunarische Welt gelangen lassen. Jene Emanation des Niederen aus dem Höheren und jene die ganze Reihe der Wesen durchziehende kausale Beeinflussung des Niederen durch das Höhere aber erscheint in dieser Blütezeit der arabischen Philosophie, bei Alfarabi, Avicenna, Algazel [1]), als Lichtausstrahlung. Lichter — intelligibele Lichter natürlich — sind darum die erste Ursache und die von ihr ausgehenden Intelligenzen. Licht — im Sinne der Lichtausstrahlung — ist auch die Kausalitätsentfaltung dieser „Lichter“ [2]). Im Lichte

[1]) Algazel kommt hier natürlich nur mit seiner, bei den Lateinern vielbenutzten positiven Darstellung der philosophischen Lehre, insbesondere der Avicenna's, in Betracht.

[2]) Bezeichnend dafür ist der Name, den nach Albertus Magnus Avicenna und seine Anhänger dem Traktat *De causis primariis* (den nach Albert Alfarabi *De bonitate pura*, Algazel *Flos diuinorum* betitelte) gaben, nämlich *De lumine luminum*, und ebenso die Begründung dieses Titels. Vgl. Albertus, De causis et processu uniuersitatis lib. II tract. 1 c. 1; T. X p. 435 Borgnet: Auicennam autem secuti magis proprie *de lumine luminum* eum appellant, quatuor rationes assignantes. Et prima est: quia, cum causa prima agat lumine intellectuali et agatur hic de constitutis a causa prima, prout sint (!) in lumine intellectuali et sicut sunt lumina illuminantia naturam omnium, intitulauit hunc librum *de lumine luminum*. Secunda ratio est subtilis et bona: quia, cum lumen primae causae tripliciter influat rebus, scilicet influentia constitutionis ad esse, influentia irradiationis ad perfectionem uirtutis et operis, et influentia reductionis ad primum fontem ut ad boni principium, et huius influentia luminis communis illuminationis sit principium (d. h.: und da das Einfließen dieses Lichtes — des Lichtes der ersten Ursache — das Prinzip der allen Intelligenzen gemeinsamen Ausstrahlung ist): et lumen erit lumen luminum; unde, cum de talibus influentiis agatur hic, iuste intitulatur *de lumine luminum*. Tertia ratio est: quia, cum omnis rei lumen forma sit qua intelligitur et in lumine intellectûs accipitur, diffusio autem intellectus agentis et constituentis res omnium formam constituat: huius diffusio intellectus agentis erit lumen luminis rei, et huiusmodi tractatus uocabitur *de lumine luminum*. Quarta est: quia hic agitur de his principiis, quae rebus communicabilia non sunt et ideo rebus non umbrantur nec in definitionibus rerum accipiuntur, cum tamen sint principia rerum efficienter et formaliter. Sunt ergo lumina sincera, quorum resplendentiae sunt formae rerum; et ideo iste tractatus uocatur ut supra. — Auf die vielen den *liber de causis* betreffenden Fragen, zu denen dieses Kapitel Albert's Anlaß gibt, kann ich hier nicht eingehen. Nur das sei bemerkt: wenn Wüstenfeld, Die Übers. arab. Werke in das Lat.

der ersten Ursache erhält zuerst die oberste Intelligenz das Sein, in der Ausstrahlung aus dieser wieder die andern [1]). Im Lichte der Intelligenzen haben die Formen der Dinge ihr wahres Wesen. Darum stammt aus diesem Lichte nicht nur das Sein der den materiellen Dingen innerlichen und sie konstituierenden Formen, sondern es ist auch durch jenes höhere Licht ermöglicht, daß die Dinge der sinnfälligen Welt von uns im Lichte der Vernunft erkannt werden [2]). Von diesem aus der ersten Ursache stufenweise herab sich senkenden Lichte rührt auch die Schönheit der Dinge her [3]). — Wie so die Kausalität auf dem Gebiete des Übersinnlichen als eine geistige, immaterielle Lichtwirkung dargestellt wird, so soll Analoges auch auf dem Gebiete des Körperlichen gelten. Nach der Naturanschauung der Araber, die hier uralte Vorstellungen der Astralreligion mit neuplatonischer, stoischer und aristotelischer Philosophie verbindet, üben die himmlischen Sphären, welche aus dem Lichte und der Kraft des Intelligibelen geflossen sind [4]) und durch ihre Gestirnseelen den

S. 75 einen *Liber luminis luminum* als alchemistische Schrift anführt, so ist das natürlich ein anderer *Liber luminis luminum*, als der hier in Frage kommende von Avicenna als *De lumine luminum* bezeichnete Traktat *De causis primariis* (letztere Bezeichnung bei Albert a. a. O. p. 433 b). Für diesen, nicht für jenes alchemistische Werk, kommt Gerhard von Cremona als Übersetzer in Betracht. M. Steinschneider, Alfarabi, S. 114, Hebr. Übers. S. 261 Anm. 1089 und Bardenhewer, Liber de causis S. 140 A. 1 haben die obige Stelle aus Albertus Magnus nicht genügend beachtet. (Früher, in der Hebr. Bibliographie 1864, S. 66 A. 20, hatte Steinschneider das Richtige).

[1]) S. in der vor. Anm. den ersten und zweiten der von Avicenna angeführten Gründe. Vgl. auch a. a. O. c. 2, p. 437 a: Auicenna dicit quod esse substantiale in omnibus substantiis secundis est esse continuum ad fluxum entis, sicut dies in perspicuo et terminato est continuus effluxus luminis solis.

[2]) Alfarabi bei Albertus De caus. et pr. un. II 1, 1; p. 434 b: . . . formae rerum omnium in fonte causae primae et in lumine intelligentiarum et in fluxu super animas nobiles acceptae nihil habent materiale, contrarium uel priuatiuum admixtum, sed sunt splendidae et purae. Ebd. c. 21; p. 469 a: Propter quod dicit Alpharabius, quod lumen intellectus primi est formarum hypostasis, sicut lumen artis formarum artificialium, et sicut lumen solis hypostasis est colorum. — Avicenna ebd. II, 1, 1; p. 435 a (S. 389 Anm. 2, dritter und vierter Grund).

[3]) Algazel bei Albertus ebd. I 1, 1; p. 434 b: omnia hic considerata lumine primi uenustantur.

[4]) So z. B. Avicenna, Metaph. IX 2 med.: Sed intellectum, de cuius lumine et uirtute fluit [sunt] corpus caeleste, est in sub-

Intelligenzen zugeordnet werden[1]), einen weitgreifenden Einfluß auf die Dinge unter dem Monde aus. Dieser Einfluß der Sphären auf die sublunarische Welt aber wird nach der Lehre Avicenna's durch das Licht (nicht etwa durch die Wärme) vermittelt. Die Einwirkung der höheren Körper auf die niederen ist nach ihm an die Vermittlung des Lichtes gebunden[2]).

Doch kehren wir zur Scholastik zurück. Vor dem Bekanntwerden der orientalischen Philosophie zeigte diese, wie wir sahen[3]), nur leichte Spuren der neuplatonischen Lichtlehre. Selbst die gemäßigtere Form, in der Augustin jene Anschauungen entwickelt hatte, übte keinen tiefer gehenden Einfluß aus. Einzig Johannes Scotus Eriugena wiederholt mit einigem Nach-

stantia sua secundum suam perfectionem ultimam, eo quod non remansit in sua substantia aliquid quod sit in potentia.

[1]) Avicenna l. c. im ganzen Kapitel.

[2]) Thomas Aqu. II Sent. d. 13 q. 1 a. 3: Vnde Auicenna (De caelo et mundo c. 14 in fine) dicit, quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore. Vgl. Avicenna bei Asch Scharastani, Religionsparteien u. Philosophenschulen, übers. v. Haarbrücker, Halle 1850—51, II, 304: „Er sagt ferner, daß die Elemente die himmlischen Einwirkungen aufnehmen, entweder sichtbare Spuren, z. B. das Reifen der Früchte und das Wogen der Meere, am deutlichsten aber davon ist das Licht, die Erwärmung vermittelst des Lichtes." S. 306: „Dann befinden sich über dem Feuer die oberen sphärischen Körper, und die Elemente in ihren Schichten sind ihnen unterworfen, und die vergänglichen, entstehenden Dinge werden durch ihre Einwirkung hervorgebracht. Obwohl der Himmelskreis weder warm noch kalt ist, so wird doch von ihm in den niederen Körpern Wärme und Kälte durch Kräfte, welche von ihm auf dieselben herabströmen, hervorgebracht. Wir nehmen solches bei dem Brennen seiner von dem Spiegel zurückgeworfenen Lichtstrahlen wahr; denn wenn die Ursache des Brennens die Wärme der Sonne, nicht seine Lichtstrahlen, wäre, so müßte alles, was der Höhe näher ist, wärmer sein; aber die Ursache des Brennens ist vielmehr die Richtung der erwärmten Lichtstrahlen der Sonne nach dem hin, womit sie zusammenkommen, so daß die Luft warm wird." — Die gedruckte lateinische Übersetzung von Avicenna *De caelo* (ich benutzte das Exemplar von Auicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Venetiis, Octauianus Scotus, 1508, in der Berliner Königlichen Bibliothek) bietet einen dermaßen verderbten Text, daß ihm vielfach ein Sinn überhaupt nicht abgewonnen werden kann, und ist anscheinend lückenhaft.

[3]) S. S. 379 ff.

druck die Gedanken des Pseudo-Areopagiten. Anders wurde das in der Zeit, als die orientalische Spekulation mit ihren weittragenden Gedanken und kühnen Perspektiven die im engeren Kreise sich bewegende Denkungsart des Abendlandes gewaltig erregte. Wieder zeigte sich hier, daß die Stoßkraft der neuen Gedankenbewegung da am größten war, wo sie mit augustinischen Motiven oder auch solchen des Areopagiten sich berührte [1].

Wilhelm von Auvergne, obwohl der arabischen Lehre öfters kritisch gegenüberstehend, macht sich doch den emanatistischen Gedanken des Flusses alles Seins aus dem ersten Prinzip zu eigen [2] und sucht diesen als eine geistige Lichtemanation begreiflich zu machen. Das göttliche Sein erfüllt alles mit dem von ihm ausstrahlenden Lichte und begründet dadurch das kreatürliche Sein, welches ein Widerschein des ersten Lichtes ist, wie das Licht in der Luft ein Widerschein der Sonne [3]. Das Sein wird darum von Wilhelm als ein Licht-Sein *(lumen essendi)* bezeichnet [4]. Gegen den Gedanken einer substantialen Emanation, welche das göttliche Sein mit den aus ihm geflossenen Dingen identifiziert oder diese aus der Substanz der Gottheit entstanden sein läßt [5], legt Wilhelm dabei ausdrücklich

[1] Vgl. P. Correns in diesen Beiträgen I 1, S. 48 f.

[2] Guilelmus Aluernus, De Trinit. c. 5 (Opera omnia, Orléans und Paris 1674, Bd. II, 2, p. 6 a): Vniuersum est fluxus et exuberantia *esse* eius quod est fons uniuersalis essendi.

[3] Ebd. c. 7, p. 8 b: Est autem ipsum *esse* (es ist vom ersten Sein die Rede) omnibus *esse quo sunt*, non autem *quod sunt*, quoniam ipsum nihil eorum est quae sunt participatione ipsius, sed est essentia una, pura, solitaria, omnibus incommunicans et immixta, implens tamen omnia ad modum sparsi luminis super uniuersum et hac impletione siue perfusione faciens ad se relucere omnia. Et hoc est eis *esse*, relucere scilicet ad ipsum; quod non faciunt nisi per ipsum, in habendo scilicet ipsum; sicut aër relucet ad illuminatorem suum inquantum potentiale (möglich, im Wesen als der Möglichkeit begründet) est ei; non enim eundem splendorem numero habet quem habet sol.

[4] Ebd. c. 14, p. 19 a (s. Anm. 5).

[5] S. die Anm. 3 zitierte Stelle. Ferner De Trin. c. 14, p. 19 a: Attende autem quod essentia (diuina) *de* se omnino nihil emanare potest . . . Non autem negamus quin *ab* ea et *ex* ea spargatur lumen essendi super uniuersum, sed *de* ea impossibile est; plus enim est dicere *de* ea quam *ex* ea uel *ab* ea.

Verwahrung ein. Das haben indes bereits Plotin [1]) und Avencebrol [2]) mit derselben Bestimmtheit getan.

Vermutlich hat Wilhelm von Auvergne, wie in so manchem [3]) anderen, so auch hier, sich zunächst an Avencebrol angeschlossen. Ein reines Exzerpt aus Avencebrol aber ist es, was Vincenz von Beauvais in einem Kapitel über Materie und Form an einschlägigen Gedanken beibringt. Die Wesensform der Dinge ist Licht, welches die Materie bekleidet; je intensiver das Licht, um so vollkommener die Substanz [4]).

Wenden wir uns zur Franziskanerschule, so begegnen wir bei Alexander von Hales einem ähnlichen Gedanken, wie bei Wilhelm von Auvergne. Auch bei ihm erscheint — nach der Abweisung einer substantialen Gleichsetzung des göttlichen Seins und der Dinge — das kreatürliche Sein („die Klarheit des Seins des Geschöpfes") als Ausstrahlung der Klarheit des ewigen Lichtes, von dem jenes abhängt, wie das Licht in der Luft von dem Leuchten der Sonne [5]). Sonst geht er auf die Frage nicht

[1]) S. S. 368. Zeller⁴ III b 551. 561 f. — [2]) S. S. 384 mit A. 4.

[3]) Vgl. J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902, S. 27 ff.

[4]) Vincentius Bellouacens. Speculum doctrinale XV c. 5 ed. Venet. 1591 fol. 257^rb—257^va): Aestima ergo priuationem materiae sicut tenebrositatem aëris et formam in ea sicut lumen (wörtlich aus Fons uitae V 11, p. 276, 14—15) . . . Philosophi solent materiam appellare possibilitatem, quia possibile fuit ei recipere formam, id est eius lumen (lies lumine) uestiri (F. u. V 42, p. 334, 18—21). Quo autem fuerit subtilior materia ac superior propter diffusionem luminis, in ea fiet ipsa substantia perfectior, sicut intelligentia et anima (F. u. IV 14, p. 243, 7—9) . . . Ipsa denique forma uniuersalium (bei Avencebrol: intelligentiae) est [substantia, dies Wort als Dittographie des folgenden zu streichen] sapientia perfecta (F. u. V 40, p. 329, 10—11), lumen purissimum (F. u. IV 14, p. 242, 22), continens essentiam omnium formarum (V 21, p. 297, 9—10). — Ich glaube nicht, daß Vincenz selber die in dem ganzen Kapitel (nicht bloß in dem hier daraus Zitierten) gebotene Mosaik aus Avencebrol selbst zusammengestellt hat. Man wird eher an Gundissalin erinnert, der z. B. in *De unitate* und in *De anima* in dieser Weise kleine und kleinste Bruchstückchen aus Avencebrol bunt zusammenträgt.

[5]) Alexander Halens. Summa I q. 10 membr. 2: Ad secundum dicendum, quod diuina essentia est abstracta a rebus per impermixtionem, quia omnino non est ipsae res nec dependet ab eis; sed non est abstracta per causalitatem, quin (so daß nicht) res dependeant et teneantur ab ipsa nec esse possint sine ipsa; unde creatura ab ipsa non potest abstrahi. Vnde

näher ein. Doch sei erwähnt, daß auch er in der Natur dem Lichte eine erhaltende Kraft beilegt [1]).

Eine weit größere Rolle spielt die Frage dagegen bei Bonaventura. Bei ihm werden, unter häufiger Berufung auf den Bischof von Hippo [2]), die Gedanken Augustin's wieder belebt und nach verschiedenen Seiten hin näher ausgeführt. Nur selten macht er eine Anschauung seines Meisters sich nicht zu eigen oder schwächt sie durch seine Auslegung ab [3]). Mit Augustin huldigt Bonaventura der Ansicht, daß das geistige Licht in höherem Maße Licht sei, wie das körperliche, wobei er freilich einräumt, daß der gemeine Sprachgebrauch, wenn der Kontext es nicht anders an die Hand gebe, zunächst an das letztere denke [4]). So ist denn Gott das höchste Licht, das den Geist ganz erfüllt und auch subjektiv für uns das am meisten Erkennbare sein würde, wenn die Schwäche des erkennenden Vermögens dies nicht verhinderte [5]). In Gott ist die Natur des Lichtes im vorzüglichsten Grade [6]); er ist Licht in reiner Aktualität [7]),

sicut lucere solis est substantificum claritatis et illuminationis quae ab ipso est in aëre, ita quod non potest esse sine illo, sic claritas esse creaturae non potest esse sine claritate lucis aeternae, quin semper irradiat (lies irradiet) et influat in ipsam.

[1]) Ebd. II q. 46 m. 5 a. 3: Die Sonne hat vermöge des in ihr eingeschlossenen Lichtes die Wirkung: conservare res et declarare, während der ihr als Sonne eigene Effekt ist: facere generationem et corruptionem.

[2]) Z. B. II Sent. d. 10 a. 3 q. 1 (ed. Quaracchi p. 266 a); d. 13 a. 1 (durch alle Quästionen) usw.

[3]) Ersteres z. B., wenn er (in Übereinstimmung mit Alexander von Hales) II Sent. d. 13 a. 1 q. 1 der Beziehung des „Fiat lux" auf die Ausgestaltung der englischen Natur beizustimmen Bedenken trägt (s. oben S. 375 Anm. 5); letzteres in der Behandlung von Augustin's Lehre, daß das Licht der erste unter den Körpern sei (s. oben S. 376 Anm. 6 und unten S. 396 f.).

[4]) Bonavent. II Sent. d. 13 a. 1 q. 1, obiect. 3, pag. 311 b heißt es in einem Einwand: lux de spiritualibus et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus quam de corporalibus, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis. Darauf erwidert Bonaventura p. 313 b: Ad illud quod obicitur, quod lux principalius conuenit naturae spirituali, dicendum quod uerum est quantum ad proprietatem uocabuli, non est tamen uerum quantum ad usum communem.

[5]) I Sent. d. 3 p. 1 a. un. q. 1 fund. 2, pag. 68 b.

[6]) potissime: II Sent. d. 7 p. 2 a. 1 q. 2 ad 3 et 4, pag. 193 b.

[7]) spiritualis lux in omnimoda actualitate: II Sent. d. 13 a. 2 q. 1 ad 4, pag. 318 b.

das ewige Licht, in welchem das Wesen des Lichtes und der Akt des Leuchtens nicht verschieden sind [1]). Mit Augustin [2]), der hier den platonischen Gedanken aufgreift, wird von dem Lichte der göttlichen Weisheit und ewigen Wahrheit gesagt, daß es so auf dem geistigen Gebiete ist, erkennt und erkennen macht, wie die Sonne auf dem sinnfälligen Gebiete ist, leuchtet und sichtbar macht [3]). Als höchstes geistiges Licht ist Gott zugleich der Quell alles geistigen Lichtes [4]); in dem Lichte seiner Weisheit hat er alles gemacht [5]), um sein Licht kund zu tun [6]). Wenn so von Gott ein geistiges Licht ausgeht, so ist doch zu beachten, daß Schöpfer und Geschöpf nur in analogem Sinne geistiges Licht genannt werden dürfen [7]).

Auf dem Gebiete der körperlichen Natur aber gleicht nichts so sehr — wie Bonaventura unter Berufung auf den Pseudo-Areopagiten ausführt — dem ewigen, geistigen Lichte, als das sichtbare, körperliche Licht [8]), durch welches wir darum auch zur Erkenntnis des geistigen Lichtes geführt werden [9]). Im An-

[1]) III Sent. d. 14 a. 1 q. 3, pag. 304 a: lumen aeternum, in quo non differt essentia luminis et ipse actus lucendi.

[2]) S. oben S. 373 Anm. 3.

[3]) II Sent. d. 10 a. 3 q. 1, pag. 266 a: Sed hoc (die arabistische Ansicht, daß unser Intellekt nicht zum „ersten Licht" gelange, sondern von diesem erst durch Vermittlung einer der Intelligenzen erleuchtet werde) est simpliciter tanquam erroneum respuendum, cum in multis locis beatus Augustinus ostendat contrarium, et etiam sacra scriptura hoc dicat, sicut Joannis primo dicitur: „Erat lux uera quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum", quae quidem non est lux creaturae, sed lux diuinae sapientiae et ueritatis aeternae. In qua haec animaduertenda sunt, quod est, quod intelligit (bei Augustinus Soliloq. 8, 15 *intelligitur*) et quod cetera intelligere facit, sicut uidemus in isto sole materiali respectu sensibilium.

[4]) fons lucis (spiritualis): II Sent. d. 25 p. 1 a. 1 q. 1 ad 1, pag. 555 b. Ebd. d. 28 a. 1 q. 1 f. 6, pag. 675 a. III, d. 14 a. 1 q. 3 ad 3 et 4, pag. 305 a.

[5]) II Sent. d. 12 a. 2 q 3 ad 2 et 3, pag. 305 a.

[6]) II Sent. d. 16 a. 1 q. 1, pag. 394 b.

[7]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 1 ad 4, pag. 318 b: Lux spiritualis est communis creatori et creaturae secundum analogiam.

[8]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2 f. 3, pag. 319 a: Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae, sicut ostendit Dionysius de Diuinis Nominibus, et maxime in uirtute et efficacia.

[9]) II Sent. d. 13 a. 1 q. 1 ad 3, pag. 313 a.

schluß an Augustin, zugleich aber auch an die von der orientalischen Philosophie, insbesondere von Avencebrol, herkommende Gedankenströmung entwickelt Bonaventura über dieses körperliche Licht eigenartige, zum Teil sehr merkwürdige Ansichten, die, obwohl sie erst im weiteren Verlaufe unserer Analyse Witelo's uns näher beschäftigen werden, der Übersichtlichkeit halber schon hier zusammengestellt seien.

Bonaventura unterscheidet zwischen dem Licht *(lux)* und der Lichtausstrahlung *(lumen)*[1], ohne indes die beiden Begriffe immer scharf auseinander zu halten[2]. Das Licht ist dem leuchtenden Körper inne. Da aber alle Körper, wie nach Bonaventura überhaupt alle geschaffenen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt sind, so gibt es keinen Körper, der reines Licht, nichts als Licht wäre, wie einige annehmen, welche, mit Unrecht auf Augustin sich berufend, die Sonne für bloßes Licht ohne Materie halten. Das Licht ist vielmehr eine Form des leuchtenden Körpers. Zwar nennt Augustin das Licht den ersten der Körper; aber das sei nur von dem Lichte mitsamt seinem Träger, der Materie zu verstehen; es gelte nicht von dem Lichte an sich *(in abstractione)*, sondern von dem konkreten Lichte *(in concretione, concretiue)*, d. h. von dem leuchtenden Körper[3]. Hier be-

[1]) I Sent. d. 17 p. 1 a. unic. q. 1, pag. 294 a: Sicut lux potest tripliciter considerari, scilicet in se et in transparenti et in extremitate perspicui terminati: primo modo est lux, secundo modo lumen, tertio modo hypostasis coloris. Noch weiter wird unterschieden I Sent. d. 9 dub. 7, pag. 190 b: Et nota quod differunt splendor, radius et lumen, cum omnia dicant influentiam a luminoso, quia radius dicit emissionem secundum diametralem distantiam, lumen secundum circumferentiam, utrumque tamen in profundum transparentis; splendor dicit repercussionem ad corpus non transparens, tersum et limitatum.

[2]) II Sent. d. 13 a. 3 q. 2, pag. 327 b: . . . maxime cum luminis et lucis non uideatur alia essentia esse, sed solummodo differre uideantur per modum essendi siue per esse (zwar in einem Bericht, aber von Bonaventura nicht bestritten).

[3]) Bonavent. II Sent. d. 13 a. 2 q. 1, pag. 317 b: Quidam, non attendentes nec interius considerantes uerba Augustini, dixerunt lucem esse corpus, pro eo quod posuerunt aliquod corpus esse pure lucem, ita quod in eo nihil esset admixtum de tenebrositate materiae, sicut est corpus solare, a quo cetera corpora mundi recipiunt illuminationem. Sed cum supra probatum sit quod nulla substantia per se existens, siue corporalis siue spiritualis, est pure forma, nisi solus Deus: satis planum est quod nullum corpus potest

steht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem geistigen Lichte und dem körperlichen. Denn im Bereiche des Geistigen sind zwar nicht die aus (geistiger) Materie und Form bestehenden geschaffenen Geistwesen, wohl aber der Schöpfer selbst, der lautere Wirklichkeit ist, geistiges Licht in reiner Aktualität; das körperliche Licht dagegen vermag nie ohne Materie zu sein, selbst da nicht, wo es in dem Sinne rein genannt werden kann, daß alle Finsternis und alles Dunkel von ihm ausgeschlossen ist, wie das bei der Sonne der Fall ist[1]).

Aber wenn Bonaventura es auch bestreitet, daß das Licht der erste der Körper ist, so läßt er den Satz Augustin's doch insoweit gelten, daß das Licht die vornehmste unter allen körperlichen Formen sei[2]). Selbst denen, welche das Licht, um seinen Vorzug vor allem anderen Körperlichen zu betonen, im Anschluß an Augustin[3]) als etwas zwischen den geistigen und den körperlichen Formen in der Mitte Stehendes betrachteten, tritt er wenigstens nicht entgegen[4]).

esse pure forma . . . Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde. . . . Sic intelligendum est a parte lucis, quod lux potest dici in abstractione, et sic nominat formam corporis luminosi, per quam corpus illud habet lucere et agere . . . Aliquando nominat in concretione (dafür ad 1—3, pag. 318 b: concretiue) ipsam, scilicet substantiam luminosam; et sic accipitur in illa diuisione, scilicet quod sunt tres species ignis, scilicet: carbo, flamma et lux. Et per hunc modum loquitur Augustinus, quando dicit (De lib. arb. III, 5, 16) quod lux tenet primum locum in corporibus, et (Epist. 137, 2, 4) quod lux et aër sunt corpora subtiliora. Vocat enim ibi lucem quod nos uocamus ignem, sicut ex uerbis ipsius Augustini colligitur expresse.

[1]) Sent. d. 13 a. 2 q. 1 ad 4, pag. 318 b: Et quia creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiae nec de tenebrositate ignorantiae. Corporalis uero lux non reperitur nisi in creatura, quae ad hoc ut per se existat indiget sustentante materia; et ideo non potest inueniri lux pura per omnimodam exclusionem possibilitatis materiae, potest tamen reperiri pura lux per exclusionem opacitatis et tenebrae; et sic est in sole.

[2]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, pag. 321 a: Lux cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti. Ebenso ibid. f. 2, p. 319 a (unter Berufung auf Augustin); ibid. ad 5, pag. 321 b. Vgl. II Sent. d. 14 p. 2 a. 2 q. 1 ad 4, pag. 359 b. — [3]) S. oben S. 375 Anm. 8.

[4]) II Sent. d. 14 p. 1 a. 3 q. 3, pag. 348 b (bei Darstellung der Ansicht derer, welche die Gestirnseelen und die Sphärengeister leugnen): Caelum

In ausführlicher Erörterung sucht Bonaventura den Charakter des Lichtes als Form und seine Bedeutung in der Körperwelt näher zu bestimmen. Es zeigen sich dabei überraschende Analogien mit Witelo. An wen sich Bonaventura hier im einzelnen anschließt oder von wem er doch ausgeht, läßt sich, soweit nicht bestimmte Namen, wie Augustin und Dionysius, genannt werden, kaum mit Bestimmtheit ausmachen. Es handelt sich eben um Anschauungen, die nicht nur in der Literatur ausgedrückt wurden, sondern zugleich als lebendiger Gedankenstrom durch die wissenschaftliche Welt zogen und in Lehrvorträgen und Disputationen vertreten waren.

Zunächst faßt Bonaventura das Licht als ein dem leuchtenden Körper innerliches (als *lux*, im Gegensatze zum *lumen*) ins Auge. Das Licht ist etwas, das die ganze Körperwelt durchzieht[1]). Nicht nur der Sonne und den Gestirnen ist es zu eigen, sondern alle Körper haben daran teil, wie man daraus ersieht, daß auch dunkle Körper durch Glätten glänzend werden, daß aus Asche Glas hergestellt wird usw.[2]). Nach dem Grade der Teilnahme am Lichte haben die körperlichen Dinge ihre Stellung in der Rangstufe des Seienden, vom leuchtenden Empyreum an

. . . habet . . . lucis perfectionem et formam, quae inter ceteras formas corporales est maxime actiua et quasi medium tenens inter formas spirituales et corporales. Wenn Bonaventura im folgenden auch meint, daß die Lehre derer, welche die Engel als Diener Gottes bei der Bewegung der Himmelssphären betrachten, positio magnorum est tam in theologia quam in philosophia, quia concors pietati fidei et rationi plurimum esse uidetur (was wir seiner Zeit zugute halten wollen), so hat er jenen Grund der Anhänger einer entgegengesetzten Anschauung doch nirgendwo bestritten.

[1]) II Sent. d. 12 a. 2 q. 1 arg. 4, pag. 302 b: Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus. — Mit Unrecht weisen die neuen Herausgeber Bonaventura's hier auf Aristoteles De anima text. 68 (= c. 7, p. 418 b 6—9) hin. Bei Aristoteles ist nicht von dem Lichte, sondern von der Durchsichtigkeit und deren Gründen die Rede. Vgl. Baeumker, Des Aristoteles Lehre usw. S. 39.

[2]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, pag. 321 a: Et quod omnia corpora naturam lucis participent, hoc satis de plano ostendunt (Bonaventura stimmt diesen bei!), quia uix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet, cum de cinere fit uitrum et de terra carbunculus. — Daß der Glanz der Edelsteine durch die darin enthaltenen Ausstrahlungen aus Sonne, Mond und Sternen bewirkt werde, war weitverbreitete Anschauung; vgl z. B. Proclus in Rep. II p. 157, 1—2 Kroll.

bis zu der am meisten dunklen Erde [1]). Je mehr Licht ein Ding enthält, desto edler ist es darum [2]).

Eine solche Wertung des Lichtes, nach der dieses das Maß abgibt für die Stellung der Dinge in der Ordnung des Seienden, läßt schon von vornherein vermuten, daß nach Bonaventura das Licht nichts für die Dinge bloß Akzessorisches ist. Bonaventura berichtet uns [3]) von zwei sich gegenüberstehenden Ansichten, von denen die eine das Licht als akzidentelle Bestimmung der Dinge faßte, die andere dagegen als deren Wesensform. Die erstere — wir erkennen in ihr unschwer die Anschauung der aristotelisch gerichteten Kreise – stützt sich vor allem darauf, daß das Licht eine Sinnesqualität ist und daß es zu- oder abnehmen kann, ohne daß das Wesen selbst sich ändert [4]). Die zweite beruft sich auf den Rang, welchen Augustin und Dionysius dem Lichte als der ersten und vornehmsten unter den körperlichen Formen zuweisen. In seiner vermittelnden Art sucht Bonaventura in beiden Ansichten etwas Wahres, doch so, daß er in dem, worauf es ankommt, durchaus der zweiten zustimmt. Er unterscheidet nämlich das dem Körper innerliche Licht *(lux)*, welches dem leuchtenden Körper als dessen Form das Sein verleiht und zugleich als das erste Prinzip seiner Aktivität erscheint, und den Lichtglanz *(fulgor)*, welcher den

[1]) Ebd. pag. 320 b: Et ideo est alia positio, quod lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent uerius et dignius *esse* in genere entium. Vnde nobilissimum corporum, sicut est empyreum illud, est praecipue luminosum, infimum uero, sicut terra, maxime est opaca (aber doch nicht ganz ohne Licht! s. S. 398 Anm. 2), intermedia uero, secundum quod sunt magis et minus nobiliora, participant plus et minus. — Vgl. II Sent. d. 2. a. 1 q. 1 f. 3, pag. 71 a.

[2]) II Sent. d. 14 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 359 a: Lux enim est una forma communis reperta in omnibus luminaribus, et secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt magis et minus nobilia. Vgl. auch die Anm. 1 angezogene Stelle.

[3]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, pag. 320 b.

[4]) Man denke dabei daran, daß Aristoteles categ. 8, p. 9 a 28 die παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη als dritte Art der Qualität anführt und ebd. p. 10 b 26 das ἐνδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον als Eigentümlichkeit derselben Kategorie bezeichnet, im Gegensatz zur Substanz, die nach c. 5, p. 3 b 33 ein Mehr und Minder nicht zuläßt.

leuchtenden Körper umgibt und den Sinn des Wahrnehmenden erregt — also im Grunde die *lux*, nach der er gefragt hat, und das *lumen*, mit dem er sich erst im folgenden Artikel beschäftigt. Jener Lichtglanz nun ist zwar etwas Akzidentelles, wie die Farbe; das Licht selbst dagegen ist Wesensform, *forma substantialis* [1]).

In voller Reinheit und Kraft ist diese Wesensform des Lichtes in den leuchtenden Himmelskörpern vorhanden [2]), weniger schon im Elemente des Feuers [3]), noch weniger in den übrigen Körpern. Diese Abnahme des Lichtes beruht nicht auf der Schwächung der Lichtform als solcher, die als substanziale Form nicht zu- oder abnehmen kann, sondern auf dem größeren oder geringeren Maße, in welchem jene Form von der Materie aufgenommen wird [4]). Mag nun aber diese Teilnahme am Lichte eine größere oder geringere sein: immer bleibt das Licht die grundlegende Form, von der das substanziale Sein des Dinges

[1]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, pag. 321 a: Et ideo notandum est ad intelligentiam auctoritatum et rationum, quod, sicut lux incorporata est principium coloris in ipso corpore terminato, qui quidem color est accidens et passibilis qualitas et sensu percipitur, sic etiam lux in corpore luminoso est principium cuiusdam fulgoris, qui ad modum coloris est accidens et mediante quo luminosum corpus a sensu apprehenditur. Et secundum hoc lux dupliciter potest accipi. Vno modo lux dicitur ipsa forma, quae dat esse corpori lucido, et a qua luminosum corpus principaliter est actiuum sicut a primo mouente et regulante. Alio modo lux dicitur ipse fulgor, qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia et qui etiam est sensûs obiectum et operationis instrumentum; et sic est accidentale complementum.

[2]) Die „luminaria" sind ex ipsa luce formata, während die übrigen Körper nur a luce habent recipere influentiam: II Sent. d. 13 dub. 2, pag. 331 a. Übrigens bestehen auch unter den luminaria von der Sonne bis zu den schwächeren Sternen Abstufungen, die durch die Grade der Aufnahmefähigkeit bestimmt werden sollen, welche der Materie jener Körper je nach der größeren oder geringeren Dichtheit ihrer Teile eignet: II Sent. d. 14 p. 2 a. 2 q. 2, corp. und ad 4, pag. 358 f. — Vgl. noch IV Sent. d. 18 dub. 3, pag. 496 a.

[3]) Dafür vgl. z. B. II Sent. d. 13 a. 2 q. 2 obi. 5 (pag. 320 a) und die Antwort darauf (pag. 321 b).

[4]) Ebd. ad 3, pag. 321 b: . . . quia quamuis forma substantialis (vom Licht ist die Rede) secundum se non recipiat magis et minus, habet tamen intendi et remitti secundum esse ipsius in materia. — Dazu vgl. das S. 386, 1 aus Avencebrol Beigebrachte.

seinem spezifischen Grade nach bestimmt wird[1]). Für die individuelle Substanz nämlich läßt Bonaventura nicht, wie Thomas von Aquino, bloß eine einzige Wesensform zu; die Einheit der Wesensform ist bei ihm nicht die Voraussetzung jeder substantialen Einheit, sondern seine Ontologie nimmt, entsprechend dem logischen Aufbau der Gattungen und spezifischen Differenzen, auch in der physischen Realität eine Vielheit übereinander sich aufbauender Formen an[2]). Darum läßt er zu der grundlegenden Form des Lichtes noch andere substantiale Formen hinzutreten, welche die Wesenheit der besonderen Dinge ihrer besonderen Eigentümlichkeit nach bestimmen[3]). Für diese besonderen Wesensformen ist das Licht nicht etwa bloß eine nur vorläufige, noch weiter zu bestimmende Disposition; vielmehr ist das Licht auch unter diesen besonderen Wesensformen die grundlegende Bestimmung der Materie. Indem es das substantiale Sein verleiht, bewahrt es zugleich jenen besonderen Wesensformen ihre eigene Existenz und verleiht ihnen ihre Wirkungsfähigkeit[4]). Das Licht in den Dingen ist es, welches ihnen allen

[1]) Ebd. f. 6, pag. 319 b: Corpora mundi secundum quod plus et minus participant de luce sunt magis et minus nobilia quantum ad esse substantiale et specie differentia, sicut patet respiciendo gradus in corporibus mundi.

[2]) Vgl. darüber M. De Wulf, Les Philosophes Belges. I. Le Traité „De Unitate Formae" de Gilles de Lessines. Louvain 1901. p. 10—58: La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII^{me} siècle.

[3]) II Sent. d. 13 diuis. text., pag 310 a: Duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis: generalis per formam communem omnibus corporibus, et haec est forma lucis, specialis uero per alias formas siue elementares siue mixtionis.

[4]) Bonaventura II Sent. d. 13 a. 2 q. 2 ad 5, pag. 321 b: Ad illud quod obicitur quod (lux) non est forma ultima in igne, dicendum, quod si lux ponitur esse forma substantialis corporum specie diuersorum, utpote caeli et ignis, neutrius est forma ultimo completiua. . . . Forma . . lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conseruatiua et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia. II Sent. d. 14 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 359 a: Lux enim est una forma communis, reperta in omnibus luminaribus . . . et ideo, cum istam formam diuersimode participent, diuersos habent gradus completionis, ideo etiam diuersas formas completiuas. Ebd. ad 4,

das Sein, wie das Wirken gibt. Auch das letztere; denn das Licht ist die am meisten wirkungskräftige, am meisten aktive Form [1]). Ist doch das Licht des Himmels sogar die Ursache für die Eduktion der pflanzlichen und tierischen Seele [2]), überhaupt für alle Erzeugung in der Niederwelt [3]). Der Grad der Teilnahme am Licht bestimmt also die Intensität des Seins und Wirkens; auch die spezifischen Unterschiede sind in letzter Instanz von dem Mehr oder Weniger des Lichtes abhängig [4]).

Mit dieser bewegenden und belebenden Kraft des Lichtes hängt es zusammen, daß Bonaventura — unter Berufung auf Augustin [5]) und Avicenna [6]) — das Licht zugleich das Mittel

pag. 359b: Lux autem potius est forma perficiens alias formas corporales quam ad eas disponens, cum secundum eius participationem maiorem et minorem formae corporales sint magis et minus completae. Vgl. d. 2 p. 2 a. 1 q. 1 f. 3, pag. 71a.

[1]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, pag. 320b: Catholici tractatores, sicut Dionysius in quarto De diuinis nominibus et Augustinus in multis locis, et philosophi etiam principium operandi in corporibus luci attribuunt. — Ebd. d. 14 p. 1 a. 3 q. 2, pag. 348b wird die forma lucis als maxime actiua bezeichnet. Bonaventura schwankt sogar, ob das Licht als Wesensform notwendigerweise als unmittelbares Prinzip für seine Tätigkeit einer vermittelnden accidentellen Kraft, eines accidentellen Vermögens (wie das die aristotelische Lehre von den Vermögen verlangt) bedürfe — in welchem Falle er den *fulgor* als solches Instrument betrachten will —, oder ob nicht das Licht als Wesensform unmittelbar durch sich wirkendes Prinzip sein könne: d. 13 a. 2 q. 2 ad 6, pag. 322a-b.

[2]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 2 f. 4, pag. 319a: Lux corporis caelestis est principium educendi animam uegetabilem et sensibilem. Vgl. IV Sent. d. 19 dub. 3 pag. 496a: Lux est forma totius orbis primi, et per cuius influentiam fiunt generationes circa partes inferiores. Ferner Sent. II d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 f. 4 und corp., pag. 73b und 74b.

[3]) IV Sent. d. 18 dub. 3 pag. 496a. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 fund. 4, pag. 73f: lumen (der Unterschied von lux und lumen kommt hier nicht in betracht) illud (des Empyreums, das inter corpora est luminosum maxime) non priuatur efficacia uegetandi et conseruandi, quemadmodum nec lumen firmamenti. [4]) S. S. 399 Anm. 1 u. 2.

[5]) Bonaventura beruft sich in der in der S. 403 A. 1 zitierten Stelle auf das dritte Buch der Schrift *De Genesi ad litt.*, wo aber c. 5 n. 7, *PL* 34 p. 282 nicht vom Lichte, sondern nur allgemein vom „subtilius corpus" die Rede ist, und auf die unechte Schrift de *Spiritu et anima*. Der Gedanke steht. De Genesi ad litt. VII c. 15, 21; c. 19, 25; *PL* 34, p. 363. 364. Weiteres später bei Besprechung von Witelo's Propos. IX.

[6]) Bonauent. II Sent. d. 17 a. 2 q. 2 arg. 1, pag. 420a.

nennt, durch welches die Seele mit dem Leibe verbunden wird und durch welches die Seele den Leib regiert [1]). Darum bildet auch das Licht im Körper die Voraussetzung für das Leben in ihm [2]). Die aktive Kraft des himmlischen Lichtes soll die Elemente einigen und so in ihnen die Lebensgeister hervorrufen, durch welche das animalische Leben bedingt ist [3]).

Es wurde oben [4]) darauf hingewiesen, daß Bonaventura *lux* und *lumen* unterscheidet. Auch das Licht als *lumen* — wenn wir dabei nicht an die erhellte Luft als Konkretum denken, sondern darunter das verstehn, was in dieser Luft von der Lichtquelle ausgeht [5]) — ist kein Körper oder der Ausfluß eines Körpers, sondern eine Form [6]). Diese hat in der Luft ihren Sitz, nicht in dem Sinne, als ob sie aus ihr hervorginge, wie sonst das Akzidens aus seinem Subjekt — sie geht vielmehr aus der Lichtquelle hervor — sondern das von dem leuchtenden Körper ausgehende Licht wird von der Luft nur getragen oder fortgeführt [7]). Ist diese Form nun substantieller oder akzidenteller

[1]) II Sent. d. 15 a. 1 q. 3 f. 2 ad oppos., pag. 379 b: Sicut uult Augustinus . . . lux est illud, quo mediante corpus unitur animae et anima regit corpus (der Satz steht zwar nicht im Corpus des Artikels, die Argumente werden aber p. 381 b anerkannt).

[2]) IV Sent. d. 49 p. 2 sect. 1 a. 3 q. 1, pag. 1016 a: necesse est in corpore esse dispositionem ad uitam, et haec est lucis abundantia et claritas.

[3]) II Sent. d. 17 a. 2 q. 2, pag. 422 b ff. — Es ist nicht dieses Ortes, näher auseinanderzusetzen, wie dort in gequälter Weise die Lichtlehre Augustin's und Avicenna's mit der Galenischen Lehre von den spiritus animales in eins gepreßt wird. Das Licht, welches den Körper aufnahmefähig für das Leben macht, soll nach dieser Stelle (vgl. ad 1, pag. 423 a-b) nicht die lux quinti corporis noch die lux ignea, sondern die lux ex aequalitate complexionis generata siue consurgens sein — ein wunderliches „Licht", von dem wir sonst auch bei Bonaventura nichts hören. Es ist einer der unglücklichen Harmonisierungsversuche, denen erst Thomas von Aquino mit seinem reineren Aristotelismus ein Ende machte. [4]) S. S. 396.

[5]) II Sent. d. 13 a. 3 q. 1, pag. 325 b: Lumen . . . si nominet illud praecise quod ab luce habet ortum.

[6]) II Sent. d. 13 a. 3 q. 1. Dort vier verschiedene Ansichten. Ebenso zählen Albertus Magnus (De an. II tr. 3 c. 9. T. V p. 248 ff. ed. Borgnet; Summa de homine q. 20 a. 1; T. XXXV, p. 168 ff.) und Thomas von Aquino II Sent. d. 13 q. 1 a. 3 — ohne Unterscheidung von *lux* und *lumen*, die für den Aristoteliker weniger Bedeutung hat — eine Reihe von Ansichten auf.

[7]) II Sent. d. 13 a. 3 q. 1 ad 5, pag. 326 b: Cum lumen sit forma corporalis, indiget medio deferente. — Ebd. q. 2, pag. 329 b: Lumen, quam-

Art? Wie vorhin, sucht Bonaventura auch hier die Frage mit einer Unterscheidung zu lösen. Das Licht als *lumen* ist einmal eine Sinnesqualität, die als solche sowohl zu der durchleuchteten Luft, wie zu der Lichtquelle, aus der sie hervorgeht, rein akzidentell sich verhält [1]). Es ist aber zweitens auch eine aktive Kraft, die von den leuchtenden Körpern, insbesondere von den himmlischen Leuchten, ausgeht und durch welche die letzteren wirken und auf die niedere Welt ihre Einflüsse ausüben. Sichtbar ist diese aktive Kraft nicht, wohl aber beweist sie durch ihre Wirkungen in der Natur ihre Realität. Wirkt doch, wie die „Philosophen" (z. B. Avicenna) sagen, der Himmel *(corpus caeleste)* vermittelst seines Lichtes bis in die Tiefe der Erde, wo durch diesen Einfluß die Mineralien entstehen sollen [2]). Als solche natürliche Kraft gefaßt, ist das Licht zwar nicht für die Luft, durch welche es hindurchgeht, wohl aber für den Leuchtkörper selbst etwas in dessen Natur und Substanz Gelegenes *(uirtus conaturalis et consubstantialis)*. Es ist insofern in sich eine Substanz, die aber zu der Luft akzidentell sich verhält [3]).

Das Licht *(lumen)*, hörten wir Bonaventura sagen, geht nicht aus seinem Träger, der Luft, hervor, die es nur mit sich führt, sondern aus der Lichtquelle. Aber welcher Art ist dieser Hervorgang? Von modernen Undulations- und elektromagnetischen Theorien weiß der mittelalterliche Denker natürlich nichts.

uis sit in aëre, causatur a corpore luminoso et ab illo principaliter dependet; nec est in aëre sicut in sustinente, sed sicut in deferente. — Ebd. pag. 328 b: Lumen ad aërem comparatur non sicut ad primum subiectum, sed sicut ad deferens et ad medium. Es hat daher nicht in dem Medium ein principium materiale *ex quo*, sondern vielmehr in der Lichtquelle ein principium originale *a quo* fluit, *ad quod* etiam redit.

[1]) Ebd. p 328 b.

[2]) Darauf kommt Bonaventura auch sonst, z. B. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 ad 1 et 2, pag. 75 a.

[3]) p. 328 b: Et quantum ad hoc uerum dicunt qui dicunt quod lumen dicit substantiam accidentaliter ad aërem comparatam, sicut uirtus agentis ad deferens quodammodo accidentaliter comparatur. — Es ist interessant, wie hier das, was nach oben hin Kraft ist, in sich als Substanz erscheint: eine durchaus dynamische Ontologie, die uns lebhaft an Avencebrol (s. S. 386 Anm. 2) erinnert.

Er nimmt seine Zuflucht zu einer Erklärung, die für seine ganze neuplatonisierende Lichttheorie von großer Bedeutung ist. Der Hervorgang des Lichtes aus seiner Quelle — der mit Aristoteles [1]) als eine augenblicklich im weitesten Raume erfolgende Verbreitung gedacht wird — ist nicht eine Bewegung, sondern eine Erzeugung *(generatio)* oder Ausgießung *(diffusio)* [2]). Doch nun erhebt sich weiter die Frage, wie wir eine solche „Ausgießung" denken sollen; denn nach Bonaventura ist die Verbreitung des Lichtes nicht etwa als Ausfluß körperlicher Teilchen zu denken. Das Licht, antwortet Bonaventura, hat die Eigenart, daß es sich vervielfältigt *(multiplicat)*, soweit seine Kraft reicht und es eine geeignete Materie findet. So vervielfältigt sich das Licht zunächst in der Lichtausstrahlung *(lumen)*, welche die Luft erfüllt. Bonaventura sucht für diese Lichtausstrahlung *(lumen)* die optischen Erscheinungen der geradlinigen Fortpflanzung, der Brechung und Reflexion aus jener Annahme einer sich fortsetzenden Selbstvervielfältigung *(multiplicatio)* des Lichtes zu erklären [3]).

Wie hier der Hervorgang des lumen aus der lux auf die Selbstvervielfältigung des Lichtes zurückgeführt wird, so wird der gleiche Gedanke auch da verwendet, wo es sich um die Frage handelt, wie das Licht als innerliche konstituierende

[1]) Baeumker, Des Aristoteles Lehre u. s. w. S. 40. — Nach Aristoteles ist das Licht keine Bewegung, sondern es ist als fertiges Sein (τῷ εἶναι — in meiner zitierten Abhandlung nicht ganz richtig gefaßt) etwas, eine Qualität nämlich, da die Veränderung der Luft durch das Licht als qualitative Veränderung *(ἀλλοίωσις)* bezeichnet wird.

[2]) II Sent. d. 13 a. 3 q. 1 ad 1, pag. 325 b.

[3]) Ebd. p. 325 b—326 a: Sol enim siue quodcunque aliud corpus luminosum habet uirtutem diffundendi lumen usque ad aliquod spatium determinatum, cum sit uirtutis finitae; et quamdiu se protendit illa uirtus, multiplicatur lumen, si susceptibile sit idoneum. Cum uero ante terminationem illius uirtutis obuiat aliquod corpus, quod non est idoneum ad eius susceptionem, hoc ipso quod lumen non poterat se multiplicare in anterius, multiplicat se retrorsum, non ex uirtute corporis resistentis, sed ex uirtute primi mouentis. — II Sent. d. 25 p. 2 a. unic. q. 4 ad 4, pag. 617 a: Radii multiplicatio est naturalis nec potest lux se ipsam non multiplicare, cum inuenit materiam sibi aptam. Vgl. I Sent. d. 9, dub. 7, pag. 190 b. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 fund. 4. pag. 73 b (vom Lichte des Empyreums); ebd. d. 13 a. 2 q. 1 corp. und ad 5, pag. 318 a-b.

Form aus einem anderen Lichte hervorgehen könne: *lux de luce*[1]).

Damit aber haben wir zugleich einen Inhalt für den Begriff der Teilnahme am Licht gewonnen, den wir als einen für Bonaventura's Metaphysik hochbedeutsamen kennen lernten. Offenbar soll diese Teilnahme am Lichte, wie sie dem Niederen in seinem Verhältnis zum Höheren eignet, dasselbe sein, wie die Selbstvervielfältigung des Lichtes, nur daß dieselbe Sache das eine mal von unten nach oben, das andere mal von oben nach unten betrachtet wird. Freilich erscheint uns bei nüchterner Betrachtung der eine Gedanke so wenig faßlich, wie der andere; aber das liegt in der Natur jener neuplatonischen Metaphysik begründet, die den Begriff nur im Bilde entwickelt und ihn nicht davon loslöst.

Jedenfalls aber werden wir, wenn wir konsequent sein wollen, die Analogie des körperlichen Lichtes auch für das geistige gelten lassen müssen.

Damit aber sind wir nun dahin gelangt, Bonaventura's Ansicht auf ihren letzten Sinn zurückzuführen. Für Bonaventura, wie für Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales, ist das abgestufte Sein der Dinge eine Ausbreitung des Lichtes, das Existieren ist ihm ein Licht-Sein.

Nun aber ist nach der augustinisch-scholastischen Lehre das Sein der Geschöpfe ein partizipiertes Sein — natürlich nicht im Sinne des Substanzpantheismus, wie hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht[2]). Da aber Gott das wahre Licht ist: wie kann da das kreatürliche Sein — nicht nur das der körperlichen, sondern auch das der geistigen Wesen — bei Bonaventura anders gedacht werden, wenn nicht als Ausstrahlung des göttlichen Lichtes, also als Teilnahme am göttlichen

[1]) II Sent. d. 13 a. 2 q. 1, pag. 318 a (im Nachweis, daß *lux* substantiale Form sei): Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine oppositione materiae aliunde; quod est impossibile alicui creaturae.

[2]) Vgl. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1862. Nr. 59. 549. 1034. Bd. I S. 94 ff. Bd. II S. 22 f. 944 ff.

Lichte? Wenn Bonaventura nicht, wie Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales, diese Folgerung bestimmt ausspricht, so hat ihn davon gewiß nur der pantheistische Klang jener Formeln, die naheliegende Möglichkeit eines Mißverständnisses, abgehalten. Daß der Gedanke selbst dagegen ihm nicht fern liegt, zeigen Sätze, wie der, daß Gott das wahre Licht sei, und daß das, was Gott näher stehe, mehr von der Natur des Lichtes habe [1]. Wo aber Bonaventura hier einhält oder nur andeutet, da hat Witelo aus den Voraussetzungen die Konsequenz gezogen.

Während die neuplatonisierende Lichtlehre bei Bonaventura überall auf augustinischer und dionysischer Grundlage ruht, und Erweiterungen nur so weit aufnimmt, als sie mit jener Grundlage verträglich bleiben, trägt die von Albertus Magnus besonders in seiner Schrift *De causis et processu uniuersitatis* [2]) — in der er freilich nicht seine eigene Ansicht entwickeln, sondern über die der „Peripatetiker" berichten will [3]) — vorgetragene Theorie einen ganz anderen Charakter. Ganz entsprechend der durch den Aristotelismus und die astronomischen Spekulationen modifizierten [4]) späteren arabischen Lehre Alfarabi's und Avicenna's ist hier durch ein kompliziertes System von Intelligenzen, Seelen, Himmelssphären für die Verwendung jener einfacheren Grundgedanken ein an verwickelten Wegen reiches Feld der Evolution gewonnen. Trotz gelegentlicher Berufung auf

[1]) Bonavent. II Sent. d. 13 a. 1 q. 1 obi. 3, pag. 311 b: Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de luce. In der Antwort auf die Objektion wird nur die Verwendung, welche der Satz in derselben findet (das am ersten Tage geschaffene Licht sei ein geistiges, kein körperliches), nicht aber der Satz selbst bestritten.

[2]) Bei Borgnet im zehnten Bande. — Auch die im neunten Bande enthaltene Schrift *De intellectu et intelligibili*, die ähnlichen Charakter trägt, soll im folgenden gelegentlich herangezogen werden.

[3]) Vgl. Albertus Magnus De caus. et proc. uniu. lib. II tract. 1, c. 2 pag. 436 b; tr. 2, c. 1, pag. 477 a; tr. 5 c. 24, p. 619 a und b und zum Text letzterer Stelle G. v. Hertling, Albertus Magnus. Köln 1880, S. 36 Anm. 2. — Freilich muß man nicht annehmen, daß Albert nichts von dem dort Angeführten billigt. Oft genug spricht er im eigenen Namen, namentlich in der Polemik, und für das bloß Referierte gibt es zumeist auch bei Albert Parallelen. [4]) S. oben S. 388 f.

Dionysius den Areopagiten [1]) sind es doch durchaus arabistische Lehren, was Albert hier vorträgt.

Mit dem *Liber de causis* [2]) bezeichnet auch Albert die erste Ursache als reines Licht, über das hinaus es kein höheres gibt [3]) — ein unsagbares und namenloses Licht, das erst in seinen Offenbarungen Namen gewinnt [4]). Er ist der im ganzen Universum tätige Geist *(intellectus uniuersaliter agens)*, der alles erleuchtet, was ist, selbst dagegen nichts vor sich hat, wovon er erleuchtet werden könnte [5]). Sein durch

[1]) Vgl. z. B. De caus. et proc. uniu. II 1, 21, p. 469 a, wo Dionys für die Lehre zitiert wird, daß die Entfernung vom ersten Prinzip die Verschiedenheit herbeiführe.

[2]) S. S. 388 Anm. 2.

[3]) Albertus, De causis et processione uniuersit. lib. II, tract. 1, c. 25, pag. 475 b.

[4]) Alb., De intellectu et intelligibili II tr. unic. c. 9, Tom. IX p. 517 a.

[5]) Der christliche Theismus Albert's kann natürlich sowenig wie der mohammedanische der späteren arabischen Philosophen (s. S 388) dem Plotin in der Abtrennung des Denkens von dem ersten Prinzip und damit in der Unterordnung des νοῦς unter das erste Prinzip folgen. Ihm ist darum, wie jenen, das erste Prinzip selbst intellectus, und zwar, da das erste Prinzip Ursache von allem Sein und Wirken ist, intellectus uniuersaliter agens. Als intellectus uniuersaliter agens wird der schöpferische Geist bezeichnet im Gegensatz zu den den einzelnen Sphären vorstehenden Intelligenzen und insbesondere auch zu dem aus dem aristotelischen νοῦς ποιητικός herausgebildeten niederen intellectus agens der arabischen Philosophie (s. S. 388), welcher der dem Werden und Vergehen unterworfenen sublunarischen Welt vorsteht; vgl. De caus. et proc. un I tr. 2 c. 1, p. 388 a: Cum autem dicitur *intellectus uniuersaliter agens,* non intelligitur „uniuersaliter" in genere, sicut uniuersaliter agit intelligentia illuminans super animas nostras, quae non agit uniuersaliter simpliciter, sed uniuersaliter in sphaera actiuorum et passiuorum; nec intelligitur, sicut uniuersaliter agit intelligentia primi uel secundi uel deinceps ordinis: sed intelligitur „uniuersaliter" simpliciter, sicut intellectus illustrans super omne quod est, nihil ante se habens quo illustretur.

Man beachte, daß das erste Prinzip bei Albert stets *intellectus* genannt wird, nie *intelligentia.* Die *intelligentia* ist das primum causatum. Vgl. De intellectu et intelligibili II tr. unic. c. 9, p. 517 a: et primum in quo recipitur (sc. lumen diuinum), est intelligentia, quae est primum causatum (daß in anderer Weise das *esse* das primum causatum est: De caus. II 1, 17, p. 461 a gehört nicht hierher). Damit steht scheinbar im Widerspruche De intell. II tr. unic. c 1, p. 503 b: Intelligentia autem quae indiuisibilis est et simplex substantia et essentia, cum ipsa sit causa prima, est indiuisibilis forma et simplex, et non una forma post aliam, nec est determinata ad esse

nichts beschränktes Licht ist die Ursache des Seins für alles, was ist [1].

Der Hervorgang *(fluxus, processio)* der Dinge aus dem ersten Prinzip nämlich, d. h. der Ausfluß *(emanatio)* der Form aus der ersten Quelle, die aller Formen Quell und Ursprung ist [2]) und in der Fülle ihrer Güte überströmt [3]), erscheint auch bei Albert wieder als Hervorgang des Lichtes aus dem Lichte. Wie das körperliche Licht sich ohne Substanzverlust vervielfältigt, so auch das geistige [4]). Durch die Ergießung seines Lichtes ruft das erste Prinzip die Intelligenz ins Sein [5]), aus der dann unter dem Einflusse des ersten Prinzipes [6]) die weiteren Stufen hervorgehen [7]). Sowenig aber Gott dem Wesen nach mit dem aus

hoc uel illud in indiuiduo. Allein daß hier etwas nicht in Ordnung ist, zeigen die sogleich folgenden Worte: Nec etiam prout est in intellectu primae causae, comitatur oppositio et diuersitas et temporalitas et compositio et materialitas et huiusmodi, wo wieder von dem *intellectus* die Rede ist. Ohne Frage handelt es sich an der betreffenden Stelle, wie an anderen bei Albert, um ein dreifaches Sein der Form: 1. im intellectus primae causae oder intellectus uniuersaliter agens; 2. in der intelligentia; 3. in der Materie. Die Intelligenz erscheint in der Schrift weiterhin nicht als prima causa, sondern als primum causatum. Wohl aber kann nach neuplatonischen Grundsätzen mit Albert, De caus. et proc. un. I 4, 8, pag. 428 a ff. aus der absoluten Einheit der Ursache die (relative) Einheit der Wirkung (der Intelligenz) begründet werden. Es wird also oben zu lesen sein: cum ipsa sit *immediate a* causa prima oder Ähnliches.

[1]) De caus. et proc. un. I 2, 1, p. 388 a: Illius (intellectus uniuersaliter agentis) enim lumen causa est existendi omni ei quod est . . . et non est coarctatum ad aliquod unum genus; sed coarctatum est lumen intelligentiae quae est in aliquo ordine determinato. Vergl. 4, 8, p. 428 a.

[2]) Ebd. I 4, 1, p. 411 a: Fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo . . . Istum modum fluxus antiqui Peripatetici et primi processionem uocauerunt. — Eine Modifikation des *fluxus* ist der *influxus:* ebd. c. 2 p. 412 b: Influere autem est fluxum talem alicui innectere receptibili.

[3]) Ebd. I 4, 1, p. 411 b: Der Grund der Emanation ist die „communicabilitas primi", welches immer im Akt ist und ex copia bonitatis semper exuberat. [4]) Ebd. I 4, 1, p. 411 b. I 4, 4, p. 416 a.

[5]) Ebd. I, 4, 2, p. 412 b: quam (intelligentiam) sui luminis influxu constituit primum principium.

[6]) Ebd. p. 413 a: Ex quo patet quod, si secundum in ultimum ulterius fluat uel influat, non fluit nisi in uirtute primi.

[7]) S. unten S. 411 f. — Zu beachten ist, daß Albert auch im neuplatonischen Zusammenhang der Unmittelbarkeit des göttlichen Schaffens, wie die Theo-

ihm Hervorgegangenen zusammenfällt, sowenig ist er das Sein aller Dinge, wie die Anhänger der All-Eins-Lehre wollen, nach denen die Ausgießung des ersten Prinzipes in allen Dingen das Sein dieser Dinge ausmacht [1]). Denn Gott als reines Licht ist Sein *(esse)* und Wesen *(quod est)* zugleich [2]); in dem aus ihm geflossenen Lichte aber, den Intelligenzen [3]), und überhaupt in allem außer dem ersten Prinzip [4]) sind Sein und Wesen verschieden. Indem so schon in der Intelligenz der Unterschied von Sein und Wesen die Potentialität begründet, gegenüber der reinen Aktualität des göttlichen Wesens, und indem diese Potentialität im weiteren Fortgange der Emanation noch mehr zunimmt, sind in der Ausbreitung des göttlichen Lichtes jene Stufen möglich, die weder untereinander, noch mit dem göttlichen Sein und Wesen zusammenfallen [5]).

Aus dem Gesichtspunkte der Lichtmetaphysik stellen sich jene Stufen dynamischer Schwächung, die rein ontologisch durch die Zunahme der Potentialität charakterisiert werden, als Abnahme oder Verdunkelung des Lichtes dar. Dieses neigt sich mehr und mehr dem Untergange, bis es zuletzt in die Finsternis der

logie sie lehrte, wenigstens einigermaßen gerecht zu werden sucht. Die Seele, heißt es De intellig. I tr. 1 c. 4 p. 482a ff. ist nicht von den Intelligenzen verursacht, sondern von der prima causa durch Mittelursachen.

[1]) De caus. etc. I 4, 5, p. 419b: Quidam dixerunt omnia esse unum, et quod diffusio primi in omnibus est *esse* eorum. Vgl. auch c. 3, p. 414a.

[2]) Ebd. II 1, 25, p. 475a: Causa enim prima lumen purum est, super quod non est aliud lumen, propter quod in ipsa idem est esse et quod est.

[3]) Ebd. I 4, 5, p. 418a (von dem auf den intellectus uniuersaliter agens unmittelbar folgenden primum intellectum, d. h. der Intelligenz): Primum autem lumen occumbit in ipso per hoc quod aliud est in ipso esse et quod est.

[4]) Ebd. I 2, 1, p. 387b: Si uero (primum efficiens) dicatur intelligibile principium, constat quod in ipso sicut in effectiuo consistit omne quod est, sicut omne uisibile consistit in lumine solis et sicut omne artificiatum consistit in lumine artis sicut in effectiuo producente; et *esse* omnis rei manat ab ipso in omne *quod est*. Id enim *quod res est* est istud quod supponitur per nomen cuiuslibet rei; *esse* autem, sicut iam probatum est, a se habere non potest, sed habet ab emanatione *esse* quae est ante se, et illa non potest esse nisi illa cui idem est *esse* et *quod est*; et hoc est intellectus purus uniuersaliter agens. Vgl. oben S. 336 ff.

[5]) Ebd. I 4, 5, p. 419b. Vgl. II 1, 21, p. 469a (mit Bezugnahme auf Dionysius).

Materie eingeht [1]). So ist durch das Sinken des Lichtes von seinem ersten Ursprunge herab die Ordnung in den Stufen des Seienden bedingt [2]). Die niedere Emanationsstufe beginnt jedesmal da, wo das Licht der höheren eine Verdunkelung erfährt [3]). Verdunkeltes Licht aber nennt Albert mit Isaak Israeli [4]) Schatten. Denn der Schatten ist, wie schon bei der Besprechung Israeli's bemerkt wurde, nicht völlige Finsternis, sondern ein verdunkelter begrenzter Teil des Lichtfeldes. Begrenzung und Verdunkelung gegenüber dem ausgebreiteteren und helleren Lichte charakterisieren ihn [5]). Daher auch die andere, an Israeli sich anlehnende Ausdrucksweise: die niedere Stufe entspringt im Schatten der höheren [6]). Wenn aber so auch das Sein in Stufen sich entwickelt, so ist doch die niedere in der höheren, wie die niederen Lichter im höheren sind [7]).

Die Stufen, welche Albert so aus dem ersten Lichte hervorgehen läßt, und ihre Charakteristik sind nicht immer völlig gleich. Die ältere mehr plotinische Form der Lehre und die spätere stehen bei ihm, dem kompilatorischen Charakter seiner Schriftstellerei ganz entsprechend, kaum vermittelt nebeneinander. Bald werden mit dem *Liber de causis* erste Ursache, Intellekt, Seele, Natur als die vier Ursachen aufgezählt [8]). Bald glie-

[1]) Verschiedene Stufen dieses Herabsinkens des Lichtes z. B De caus. etc. I 4, 5, p. 418 b ff. II 1, 22, p. 470 a ff.

[2]) Ebd. I 4, 5, p. 419 a: Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — Wegen des Ausdruckes *ordo in gradibus entium* vgl. oben S. 270 mit Anm. 1 u. 2.

[3]) Ebd. I 4, 8, p. 428 a: inferius quidam casus est semper superioris, et inferius incipit, ubi lumen aliquo modo occumbit superioris.

[4]) S. oben S. 383.

[5]) De caus. etc. I 4, 5, p. 418 a: Vmbram autem uocamus differentiam, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.

[6]) Ebd.: Sicut dicit Isaac, semper posterius oritur in umbra praecedentis. — De intell. etc. I 1, 5, p. 485 a: secundum quod Isaac dicit in libro Definitionum, quod uidelicet anima rationalis producitur in umbra intelligentiae, et anima sensibilis in umbra rationalis, et anima uegetabilis in umbra sensibilis, et natura caeli in umbra uegetabilis. — Die Stellen aus Isaac s. oben S. 383.

[7]) Metaph. I tr. 1, c. 9.

[8]) De caus. etc. II 1, 2, p. 436 a ; ebd. c. 22, p. 470 a-b.

dert er mit der jüngeren Lehre die Kette in universellen tätigen Intellekt (d. h. erste Ursache), Intelligenz, Seele, Himmel, und die von der tätigen Vernunft (dem *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles) in die Materie einfließenden Formen [1]). Bald wieder sucht er in komplizierterer Gliederung zu zeigen, wie die Intelligenz *(intelligentia)*, obwohl das eine Produkt der einen Ursache, doch eine Vielheit aus sich hervorgehen lassen kann; denn wie sie selbst ihr eigenes Sein notwendig hat, indem sie sich als vom höchsten Intellekt *(primus intellectus)* ausgehend erkennt, so erfährt, indem sie nun sich in sich selbst denkt, ihr Licht eine Verdunkelung, wodurch die Seele zum Bestehen gelangt; und indem sie endlich die Potentialität, die ihr anhaftet, erfaßt, beginnt der Grad der Substanz, der nur Möglichkeit ist, d. h. die Materie des primum mobile [2]). Auf dieser Grundlage wird dann eine Ableitung des ganzen aristotelisch-ptolemäischen Weltgebäudes versucht [3]). Immer aber sind es die Grade des Lichtes, die zur Erklärung dieser Stufen von Albert herangezogen werden.

Und hier ist nun auch der Punkt, wo seine Lichttheorie Geistiges und Sinnfälliges aneinander knüpft. Da nach den Grundsätzen des *Liber de causis* das Niedere immer nur in der Kraft des Höheren seinen Einfluß ausübt, so könnte auch das Sonnenlicht, welches das erste wirkende Prinzip in der Körperwelt ist, die Formen der Dinge nicht hervorbringen, wenn nicht aus der intelligibelen Welt das Licht auf sie strahlte [4]). Es ist, als ob die verborgene, jenseitige Sonne der chaldäischen Orakel [5]) und Plotin's [6]), der König Helios Julian's [7]) hier wiederkehrten. Freilich ist bei Albert an die Stelle hiervon ein der aristotelisierenden arabischen Philosophie entnommenes Prinzip getreten: der aktive Intellekt, der nicht nur die Seele erleuchtet,

[1]) Ebd. I 4, 2, p. 412 b ff; I 4, 5, p. 418 a ff; vgl. auch I 4, 6, p. 421 a. Noch weiter nach unten hin fortgesetzt oder vielmehr näher gegliedert werden die Stufen I 4, 6, p. 422 b f.

[2]) Ebd. I 4, 8, p. 429 a-b. Vgl. De intell. etc. II tr. un. c. 9, p. 516 b, wo als vierte Manifestation des lumen causae primae angeführt wird die ampliatio (lies: applicatio) luminis sui intelligentiis mouentibus orbes.

[3]) De causis etc. I 4, 8, p. 429 a-b.

[4]) De intell. etc. II, tr. un. c. 3, p. 507 a.

[5]) S. S. 365. [6]) S. S. 367. [7]) S. S. 370.

sondern auch die natürlichen Formen in die untere Welt gelangen läßt.

Vor jenen dem Sonnenlicht und dem aktiven Intellekt unterstehenden besonderen Formen, welche in die dem Gegensatz und dem Wechsel unterworfene niedere Materie eingehen [1]) und die sich dadurch als etwas Lichtartiges erweisen, daß in ihnen die menschliche Vernunft das Wesen der Dinge erkennen soll [2]), geht der Natur nach vorher die Form der Körperlichkeit *(forma corporeitatis)*, durch welche die Materie erst zum Körper wird. Auch sie wird von Albert mit der Ergießung des Lichtes in Zusammenhang gebracht. Da wo er die Anschauungen der aristotelisierenden Araber, insbesondere Avicenna's, wiedergibt, erscheint jene Form der Köperlichkeit auf vorletzter Stufe als Produkt des sich zur Materie des Himmels hinabsenkenden Lichtes der Intelligenzen. Da der unveränderliche Himmel nicht den Wechsel ein- und austretender substantieller Formen kennt, so ist sie für diesen die Wesensform [3]). Aber auch da, wo Albert die der älteren arabischen Philosophie geläufige Abstufung von erster Ursache, Intelligenz, Seele und Natur bietet, findet die *forma corporeitatis* im Zusammenhange der Emanationsstufen ihren Platz. Sie erscheint als letzte Stufe, als Natur [4]), die natürlich nicht nur den unveränderlichen himmlischen Körpern, sondern auch denen der sublunarischen Welt zukommt. Wie bei den letzteren freilich die *forma corporeitatis* zu den besonderen Wesensformen sich stellen soll, darüber erhalten wir keine nähere Aufklärung. Hier schafft das aristotelische Problem der Einheit der Form Schwierigkeiten, zu denen Albert eine völlig klare Stellung niemals genommen hat.

[1]) De caus. etc. I 4, 2, p. 413 a.

[2]) De caus. etc. I 2, 1, p. 387 b: Lumen autem, quod forma naturalis est, illustrans materiam, emanat ab ipso (primo) per medium unum uel plura; et nisi hoc esset, non esset forma lumen intelligibile. Darum können jene Formen auch auf den intellectus uniuersaliter agens als auf ihr Prinzip zurückgeführt werden. [3]) Ebd. I 4, 2, p. 412 b. I 4, 8, p. 429 a.

[4]) Ebd. II 1, 2, p. 437 a: Natura uero uniuersalis est forma corporeitatis, causans per has primarias (d. h.: wirkungskräftig durch die ihr voraufgehenden Ursachen: causa prima, intelligentia, anima) et per se ipsam, deficiens ab omnibus his, sicut uirtus quae est in corpore deficit a uirtute quae non est in corpore.

Jedenfalls aber haben wir hier auf dem Boden der arabistischen Anschauungen ein klares Gegenstück zu den augustinischen Bonaventura's gewonnen. Wie dieser im prägnanten Sinne das Licht als Wesensform der himmlischen Körper betrachtet, zugleich aber auch in den irdischen Dingen als den Untergrund aller Formen, durch welchen diesen Erhaltung und Wirkungskraft gewährt wird [1]): so nimmt die als Lichtemanation gefaßte *forma corporeitatis* bei Albert eine ganz analoge Doppelstellung ein.

Albert steht mit dieser gewiß nicht wenig fremdartigen Ansicht in seiner Zeit nicht allein. Wie Rubczyński [2]) aus einer noch ungedruckten Abhandlung von Robert Grosseteste mitteilt, lehrt auch dieser, daß unter der ersten substantiellen Form, welche einige als „Körperlichkeit" bezeichneten, seiner Meinung nach das Licht zu verstehen sei [3]).

Es ist nicht dieses Ortes, die Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik und ihrer theologischen Ausgestaltung über die Zeit der Schrift *De intelligentiis* hinaus zu verfolgen. Sonst wäre vor allem auf Dionysius den Karthäuser (Dionysius Rickel) hinzuweisen, den begeisterten Bewunderer des Pseudo-Areopagiten, der namentlich in seiner Schrift *De lumine christianae theoriae* jener Lichtmetaphysik in seinen theologischen Deduktionen einen maßgebenden Einfluß einräumte. Bekannt ist, wie dann der Platonismus der Renaissance auch jene neuplatonischen Anschauungen wieder in Schwang brachte, von den einfacheren und schlichteren Formen an, wie Marsilius Ficinus [4]) und Pico della Mirandola sie vertreten, bis zu der grotesken Ausgestaltung der Lichtmetaphysik in Francesco Patrizzi's *Panaugia* und *Pancosmia*. Noch bei Giordano Bruno [5]) wird

[1]) S. S. 400 f. [2]) Rubczyński, Traktat i t. d. str. 385.

[3]) Robert. Lincoln., Quaestiones de proprietatibus rerum (mss. Florent, s. Marco, Cl. VI., 163, p. 80): formam primam, quam quidam corporeitatem uocant, lucem esse arbitror.

[4]) Auf des Ficinus Lichttheorie kommt noch Berkeley, Siris § 206. 213 zu sprechen.

[5]) Sigillus sigillorum II 10 (Opera latine conscripta ed. Fiorentino etc. T. II b p. 203, 10—13). — Das Licht schon vor der Sonne ebd. II 7, p. 200, 17 ff. In allem ein Leben, ein Licht, eine Güte ebd. I 34, p. 179, 21 ff. Dasselbe Licht der Intelligenz verbreitet sich über alles, ergießt sich aber in alles nur nach dem Maße der Aufnahmefähigkeit von diesem: Lampas triginta Statuarum, cap. De primo intellecto, XIX; Tom. III p. 50, 14 ff.

die „allgemeine Form des Seins" als unendliches Licht bezeichnet, und von ihr gesagt, daß sie zu den besonderen Formen aller Dinge sich verhalte, wie die Form des wesentlichen Lichtes, das der Sonne eignet, zu den Formen des bloß mitgeteilten Lichtes, der Lichtausstrahlung in der Luft und den Farben.

Im Gegensatz zu der platonisierenden Richtung fanden in der aller Phantastik abholden Philosophie des Aristotelismus, soweit dieser nicht auf einen neuplatonischen Stamm gepfropft war, sondern selbständig sich auswachsen konnte, solche Lichttheorien keinen Platz. Ein Ansatz dazu zwar findet sich auch bei Aristoteles, nämlich in seiner Lehre vom Intellectus agens, dessen Tätigkeit mit der des Lichtes verglichen wird [1]). Hier, auf dem Gebiete des Erkennens, war es bei der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der nur andeutenden Worte des Aristoteles immerhin auch möglich, den aristotelischen Gedanken eines geistigen Lichtes weiter durchzuführen und ihn in Anlehnung an Augustinus im Sinne einer direkten oder indirekten Erleuchtung der Menschenseele durch das Licht göttlicher Wahrheit oder auch mit den Arabern im Sinne einer Erleuchtung der Einzelseele durch eine der ganzen Menschheit gemeinsame Vernunft zu verwenden. Die metaphysische Lichtspekulation dagegen, welche das Sein als ein Licht faßt, die Entstehung des niederen Seins als ein Ausstrahlen, ließ sich ohne Gewaltsamkeit nicht in das System des Stagiriten einfügen. Diese metaphysische Lichtspekulation — im Unterschiede von der erkenntnistheoretischen — widerspricht durchaus der aristotelischen Auffassung des Lichtes als eines Akzidentellen, einer Qualität.

So hat denn im Gegensatz zu Bonaventura der reinere Aristoteliker Thomas von Aquino trotz all seiner Verehrung für Augustinus sich von dieser metaphysischen Lichtspekulation durchaus abgewandt. Zwar redet er auf erkenntnistheoretischem Gebiete von dem Lichte des aktiven Verstandes im Menschen [2]),

[1]) Aristot. De an. III 5, p. 430 a 15.

[2]) Thomas Aqu. De uerit. q. 11 a. 3 (eine die Grundlagen der thomistischen Erkenntnislehre, soweit nicht das empirische, sondern das rationale Element in Betracht kommt, in nuce enthaltende Stelle): Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter uicina sunt ad cognoscendum, sed quaedam

den Aristoteles dem Lichte vergleiche, während Plato die (für sich existierende) Vernunft der Sonne gleichstelle [1]). Mit Augustin sieht er in diesem Erkenntnislicht eine Anteilnahme am göttlichen Lichte [2]). Aber er bleibt sich einerseits durchweg des Bildhaften dieses Ausdruckes bewußt und läßt andererseits das Bild nicht aus dem Erkenntnistheoretischen weiter in das Ontologische hinübergleiten. Ausdrücklich verwirft er gegen Augustinus [3]) den Satz, daß im Gebiete des Geistigen der Begriff des Lichtes im eigentlichen Sinne verwandt werde [4]); denn im eigentlichen Sinne sei das Licht durchaus etwas Sinnfälliges. Wenn Gott im Johannesevangelium das „wahre Licht" genannt werde, so beweise das so wenig für jene Auffassung, wie Christus darum der Weinstock im eigentlichen, nicht im übertragenen Sinne sei, weil er von sich sagt: „Ich bin der wahre Weinstock" [5]). Nicht im analogen Sinne komme das Licht dem Geistigen und dem Körperlichen zu, so daß es zuerst im Geistigen und dann im Körperlichen sei, sondern es sei im Geistigen nur in metaphorischer

statim conspicere potest, quaedam uero non conspicit, nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectûs agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insigniuit (darüber unten Anm. 2) et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

[1]) Summa theol. I q. 79 a. 4: Ergo oportet uirtutem (sc. intellectum agentem) quae est principium huius actionis (sc. intelligendi) esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparauit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparauit soli, ut Themistius dicit.

[2]) Nach den in der vor. Anm. zitierten Worten fährt Thomas fort: Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae . . . Vnde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud (Ps. 4, 6): „Signatum est super nos lumen uultus tui Domine." — Dazu vgl. die sachkundigen Darlegungen von Plaßmann, Schule des h. Thomas, Supplem. zum I. Bde. S. 435 ff.

[3]) S. oben S. 374.

[4]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 2. S. theol. I q. 67 a. 1.

[5]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 2 ad 1: Deus dicitur lux uera, quantum ad ueritatem eius a quo sumitur similitudo, et non quantum ad ueram naturam lucis; per quem etiam modum dicitur uitis uera Ioann. 15, 1.

Weise. Denn bei einer analogen Aussage müsse in dem betreffenden Begriffe selber ein Gemeinsames gegeben sein, das hier wie dort, wenn auch in durchaus verschiedener Weise, ausgesagt werde. In unserm Falle liege aber nicht in dem Begriffe des Lichtes, sondern in dem des Kundmachens *(manifestatio)*, welches durch das Licht geschehe, das Gemeinsame. Dieses Kundmachen komme freilich in vorzüglicherem Sinne dem Geistigen zu als dem Sinnfälligen. Wenn man an diesen Begriff des Kundmachens denke, so könne man allerdings mit der Bibel Gott und überhaupt das Geistige das „wahre" Licht nennen; aber das sei kein eigentlicher Gebrauch des Wortes „Licht", sondern bleibe trotzdem für dieses Wort eine Metapher [1]).

Ebenso bestimmt tritt Thomas der ontologischen Ausbeutung des Lichtbegriffes entgegen. Es ist nicht wahr, daß das

[1]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 2 (Vtrum lux proprie inueniatur in spiritualibus): Dicendum quod in hoc uidetur esse quaedam diuersitas inter sanctos (Kirchenväter, im Unterschiede von den Philosophen). Augustinus enim uidetur uelle, quod lux in spiritualibus uerius inueniatur quam in corporibus, sed Ambrosius et Dionysius (gemeint ist Johannes Damascenus) uidentur uelle, quod in spiritualibus non nisi metaphorice inueniatur. Et hoc quidem uidetur magis uerum, quia nihil per se sensibile spiritualibus conuenit nisi metaphorice, quia, quamuis aliquid commune possit inueniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile; ut patet in ente et calore. Ens enim non est per se sensibile, quod utrique commune est, calor autem, quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non inuenitur. Vnde cum lux sit qualitas per se sensibilis et species quaedam determinata in sensibilibus, non potest dici in spiritualibus nisi uel aequiuoce uel metaphorice. — Sciendum tamen quod transferuntur corporalia in spiritualia per quandam similitudinem, quae est similitudo proportionalitatis, et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem uniuocationis uel analogiae; et sic est in proposito. Dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectiuam, sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitiuam. Manifestatio autem uerius est in spiritualibus. Et quantum ad hoc uerum est dictum Augustini, quod lux uerius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis. (Der Begriff der *manifestatio* zur Erklärung von *lux* ist entnommen aus Ephes. 5, 13: Omnia autem quae arguuntur, a lumine manifestantur; omne enim quod manifestatur, lumen est. So hatte schon Augustin De Genes. ad litt. l. imperf. 5, 24; *PL* 34 p. 229 gesagt: dici lumen, qua res quaeque manifesta est.) — Vgl. S. theol. I q. 67 a. 1. Comment. in Ioann. c. 1 lect. 3 Anfang. Über die mildernde Ausdrucksweise an den beiden letzteren Stellen s. unten.

Licht der erste Körper sei. Wenn Augustin sich so ausdrückt, so habe er dabei — Bonaventura legte sich so die Sache zurecht [1]), — vielleicht nicht an das Licht als solches, sondern an das Konkrete, den leuchtenden Körper, gedacht. Jedenfalls aber sei seine Autorität hier nicht durchschlagend, da Augustinus hier nicht vom Standpunkte des Glaubens aus rede, sondern derjenigen Philosophie folge, die er als Lernender gehört habe [2]). Man sieht, wie Thomas hier dem Gegensatz des Aristotelikers zum Platoniker Ausdruck gibt. Auch die Sonne hat nicht das Licht als Substanz [3]), und ebensowenig ist das Licht — wie Bonaventura wollte [4]), — substantielle Form [5]), vielmehr ist dasselbe in der Sonne, wie in der Luft, ein Accidens, und zwar eine Qualität [6]). Freilich hat diese Qualität ein besonders festes und wirkungskräftiges Sein in der Natur. Wie die Wärme die aktive Kraft des Feuers, so ist — führt Thomas in Anlehnung an Avicenna [7]) aus — das Licht die aktive Kraft der Sonne, die zugleich den anderen Dingen in dem Maße inne-

[1]) S. S. 396.

[2]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 3, wo auf den Einwand: „Videtur quod lux non sit accidens. Primo per auctoritatem Augustini, qui dicit in libro De libero arbitrio, quod lux in corporibus tenet primum locum (s. S. 376 Anm. 6), et multa huius modi in libris suis dicit. Sed nullum corpus est accidens; ergo etc." erwidert wird: Ad primum ergo dicendum quod, sicut tenebra sumitur quandoque pro aëre obscurato . . ., ita etiam lux pro corpore lucido sumitur. Et sic potest intelligi quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in II. De anima calorem naturalem corpus esse probat. Nihilo minus Augustinus non intendit hoc afferre quasi fidei conueniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat.

[3]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 3 corp.

[4]) S. S. 400.

[5]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 3: Praeterea. Nulla substantia est per se sensibilis, quia *quod quid est* est obiectum intellectus. Vnde oportet quod lux, quae per se uidetur, non sit forma substantialis. — Auch der Ausweg Bonaventura's, die *lux* zur forma substantialis, dagegen den *splendor* (*fulgor* hieß es bei Bonaventura; s. S. 399 f.) zur forma accidentalis zu machen, verwirft er ebendaselbst.

[6]) S. theol. I q. 67 a. 3. — Das Licht gehört zur dritten Art der Qualität (possibilis qualitas und passio: Aristot. Categ. c. 8, p. 9 a 28): II Sent. d. 13 q. 1 a. 3 ad 8.

[7]) S. oben S. 391 Anm. 2.

wohnt, in welchem sie mit der Sonne, dem Quell alles Lichtes, diese Eigenschaft teilen [1]).

So schroff, wie in der vorhin angezogenen Stelle aus dem Sentenzenkommentar [2]) hat freilich Thomas seine Absage an die augustinische Lichttheorie nicht wieder ausgesprochen. Später tritt das schon im Sentenzenkommentar nicht ganz fehlende Bestreben, durch harmonisierende Umdeutung Augustin's Worte zu rechtfertigen, mehr hervor. Ohne weitere kritische Bemerkung bezieht z. B. Thomas in der theologischen Summe [3]), wie auch Bonaventura es getan hatte [4]), Augustin's Satz, das Licht sei der erste der Körper, auf das Feuer. Und im Kommentar zum Johannesevangelium will er auf die ganze Frage, ob der Begriff des Lichtes im eigentlicheren Sinne vom Geistigen oder vom Körperlichen ausgesagt werde, überhaupt keinen Wert legen [5]). Aber seinen sachlichen Gegensatz gegen die augustinische Lichttheorie hält er durchaus fest. Gelegentliche Ausnahmen sind nur scheinbar [6]).

[1]) II Sent. d. 13 q. 1 a. 3: Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum mihi uidetur, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor est qualitas actiua ignis, ita lux est qualitas actiua ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons. Darauf wird auf Avicenna Bezug genommen.

[2]) Thomas kam 1251 oder 1252 nach Paris, um über die Sentenzen zu lesen: Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis I, n. 270, 1 (p. 307).

[3]) S. theol. I q. 67 a. 2 ad 1. [4]) Bonauentura, II Sent. d. 13 a. 2 q. 1; pag. 318 a (s. oben S. 396 Anm. 3). Freilich erkennt ja auch Augustin die quinta essentia nicht an (s. S. 438, 4).

[5]) Thomas, Comment. in Ioannem c. 1 lect. 3: Secundum Augustinum et plures alios nomen lucis magis propriè dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus; Ambrosius tamen uult quod splendor metaphorice dicatur de Deo. Sed in hoc non est magna uis facienda; nam de quocunque nomen lucis dicatur, ad manifestationem refertur, siue illa manifestatio sit in intelligibilibus, siue in sensibilibus. — Über die Abfassungszeit des Kommentars s. Carl Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, 223.

[6]) S. theol. I q. 67 a. 1 Ende heißt es: Si autem (lux) accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur. Aber dort wird diese Ausdrucksweise ausdrücklich als einem besonderen Sprachgebrauche angehörig bezeichnet, im Gegensatz zu der durch Ambrosius vertretenen eigentlichen Ausdrucksweise. Unmittelbar vorher heißt es: Si ergo accipiatur nomen lucis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut

Und nicht nur gegen die augustinische Form der Lichtlehre wendet sich Thomas. Auch auf die den Neuplatonismus stärker heranziehende Wendung der Lehre, welche die Natur und die Eigenschaften des Lichtes zur Erklärung des Flusses und des gegenseitigen Einflusses der Substanzen aufeinander nutzbar zu machen sucht, wird von ihm Bezug genommen. Es geschieht das in der sechsten der aus dem mittelalterlichen Disputationsbetriebe entstandenen sogenannten *Quodlibete*[1]). Und hier ist es nun bemerkenswerter Weise unsere Schrift *De intelligentiis*, gegen die sich Thomas richtet. Unter ausdrücklicher Anführung des Buchtitels, jedoch ohne Angabe

Ambrosius dicit. Ebensowenig beweist De ueritate q 1 a 4. Es handelt sich dort um die Frage, ob es nur eine Wahrheit gebe, durch die alles wahr ist. Das zweite *argumentum in contrarium* bestreitet dies folgendermaßen: Sicut omnis ueritas creata deriuatur a ueritate increata et ab ea suam ueritatem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce deriuatur exemplariter et uim manifestandi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo simili modo concedendum est esse plures ueritates. Darauf erwidert Thomas: Dicendum quod, quamuis lumen intelligibile exempletur a lumine diuino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis; non autem ueritas dicitur de rebus exemplatis ab intellectu diuino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam ueritatem. Hier aber handelt es sich überhaupt nicht um den Gegensatz des eigentlichen und des metaphorischen Wortbegriffes, sondern um den des eigenhaften oder des rein entlehnten Besitzes. Die nach dem Vorbilde des göttlichen Lichtes geschaffenen intelligibelen „Lichter" haben ein ihnen eigentümliches Licht, während die nach dem Vorbild der göttlichen Wahrheit geschaffenen Dinge (in dem an unserer Stelle in Frage kommenden Sinne des Wortes „Wahrheit") in sich keine besondere, ihnen eigentümliche Wahrheit haben.

[1]) Thomas, Quodl. VI q. 11 a. 19: „Vtrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora", wird den diesen Einfluß leugnenden Einwendungen als erstes *argumentum in contrarium* gegenübergestellt: Sed contra est, quod in libro *De intelligentiis* dicitur, quod omne quod influit in alia est lux uel naturam lucis habens (wörtlich aus De intellig. Prop. VII, 1, pag. 8, 21—22); et in commento dicitur, quod omnis influentia est per uirtutem lucis (dem Sinne nach p. 8, 27 ff.). Darauf antwortet Thomas: Contrarium concedimus, quamuis liber *De intelligentiis* non sit auctoritatis alicuius, nec etiam uerum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit inquantum est ens actu; uel hoc potest esse uerum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, in quantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet caeli, cuius uirtute omnia corpora inferiora agunt.

eines Verfassernamens, wird dort aus unserer Schrift zitiert, daß „alles, was auf anderes einen Einfluß ausübt, Licht ist oder die Natur des Lichtes hat", und daß „jeder Einfluß vermittelst des Lichtes geschieht."

Thomas spricht demgegenüber dem *Liber de intelligentiis* maßgebende Autorität durchaus ab: ein Beweis, daß er, der Aristoteliker, die ganz anders geartete philosophische Richtung der Schrift klar erkennt. Den Satz, daß aller Einfluß vermöge des Lichtes sich vollziehe, bestreitet er schlechtweg. Freilich will er — wenigstens bedingungsweise — selbst hier noch die als Autorität angerufenen Sätze durch eine umdeutende Interpretation mit dem, was er selbst für richtig hält, vereinen. Man könne unter dem Lichte alles aktuelle Wirkliche verstehen und daran denken, daß alles Wirkende nur in soweit wirkt, als es in seinem Sein wirklich ist Oder man könne auch das Licht im eigentlichen Sinne nehmen und den Satz auf das Gebiet der körperlichen Dinge beschränken, wo das Licht Form (bei Thomas natürlich accidentelle Form) des ersten bewegenden Körpers, nämlich des Himmels sei, in dessen Kraft alle niederen Körper wirken — eine Deutung, in welcher Thomas die von ihm gebilligte Lehre Avicennas [1]) von dem Einflusse des himmlischen Lichtes auf die Niederwelt wiederholt. Aber beide Deutungen sind bei Thomas doch nur bedingungsweise gegebene Auslegungen; den Satz in seinem historischen Sinne lehnt er durchaus ab.

Es sei mir gestattet, hier noch eine auf die vorhergehenden Abschnitte bezügliche Zwischenbemerkung einzuschieben. Leider bin ich auf die hier besprochene Erwähnung der Schrift *De intelligentiis* erst gestoßen, als meine Ausführungen über Abfassungszeit, Verfasser und Titel derselben längst gedruckt vorlagen. Aber ich habe nichts zu ändern; vielmehr erhalten jene Ausführungen durch diese Stelle aus Thomas nur eine Bekräftigung. Für das, was ich S. 258 f. über den Titel der Schrift bemerkte, bietet Thomas einen weiteren Quellenbeleg. Und wenn ich S. 248 f.

[1]) S. S. 391 und 418.

aus der Schrift selbst als wahrscheinliche Abfassungszeit das zweite Drittel des 13. Jahrhunderts gewann, so findet auch dieser Ansatz seine Bestätigung und nähere Bestimmung. Von den Quodlibeten nämlich hat Thomas wenigstens einen Teil verfaßt, als er unmittelbar nach seiner 1256 erfolgten Ernennung zum magister theologiae [1]) als magister regens tätig war [2]); einen Teil wohl später, doch während seiner akademischen Lehrtätigkeit. In jedem Falle vor der Abfassung jenes Artikels des sechsten Quodlibets durch Thomas von Aquino also ist die Schrift *De intelligentiis* verfaßt; ob wir nun aber gerade das Jahr 1256 oder eine etwas spätere Zeit als letztmöglichen *terminus ante quem* annehmen müssen, läßt sich so lange nicht ausmachen, als wir über die Abfassungszeit des betreffenden Quodlibets und des betreffenden Artikels aus ihm nicht mit Sicherheit unterrichtet sind. Doch dürfte nunmehr mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, daß innerhalb des zweiten Drittels des 13. Jahrhunderts die Abfassungszeit von *De intelligentiis* nicht an das Ende hinaufzurücken ist.

Die voraufgehende Erörterung hat uns den Boden kennen gelehrt, aus dem die Lichttheorie des *Liber de intelligentiis* erwachsen ist: die neuplatonische Denkweise, welche aus der aristotelischen Philosophie zwar manche Begriffe aufgenommen hat, ohne aber dadurch in ihrer Grundlage innerlich umgeformt zu werden. Mit diesem Neuplatonismus verwendet die Schrift das Licht nicht nur, wie Aristoteles und Thomas von Aquin es tun, auf erkenntnistheoretischem Gebiete, sondern sie macht von dem Begriffe des Lichtes einen metaphysischen, ontologischen Gebrauch.

Diese metaphysische Wendung der Lichttheorie indes hat der *Liber de intelligentiis* nicht nur mit solchen Autoren gemein, bei denen die spezifisch neuplatonische Denkweise das ganze System beherrscht, sondern auch mit solchen, die nicht als Neu-

[1]) Diese Ernennung erfolgte nach unserer Rechnungsweise 1256, nach der alten 1255. Denifle, Chart. I, p. 307.

[2]) Werner a. a. O. I, 216.

platoniker schlechthin bezeichnet werden können, indem sie nur mancherlei neuplatonische resp. platonische Gedanken übernehmen, wie Augustin und Bonaventura. Ja, in vielen Einzelheiten finden sich, wie sich noch zeigen wird, gerade bei den letzteren die auffallendsten Analogien zu einer Reihe von Sätzen des *Liber de intelligentiis*. Aber trotz alledem unterscheidet sich unser Werk von der augustinischen, durch Bonaventura unter Benutzung der Philosophie seiner Zeit weiter ausgebildeten Form der Lichtmetaphysik dadurch, daß seine Lichttheorie von vornherein in systematische Verbindung mit dem emanatistischen Begriffe des Flusses der Dinge und der Auffassung ihres Wirkens als eines Einfließens (*influere*) gebracht ist. Spuren dieser Auffassung begegnen wir auch bei Bonaventura [1]; noch deutlichere Hinweise darauf finden sich bei Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales; aber hier ist die Kombination jener beiden Gedankenreihen doch nicht im einzelnen durchgeführt. Dagegen ist dieses bei Albert in seinen an die arabische Philosophie sich anschließenden Ausführungen der Fall. Indes kommt gerade er, wie wir sehen werden, für den *Liber de intelligentiis* schwerlich in Betracht. Auch Dionysius kann hier nicht angezogen werden, da ihm die besondere Form der Emanation in den dort angenommenen Stufen fremd ist. So werden wir auf die orientalische Philosophie hingewiesen, aus der Alexander von Hales und Wilhelm von Auvergne sowie Albertus schöpfen. Dort begegnete uns jene Emanationslehre bei vielen: — um von der Kabbala zu schweigen — z. B. bei Isaak Israeli, Avencebrol, dem *Liber de causis*, Alfarabi, Avicenna. Von dorther wird die Verflechtung beider Theorien entnommen sein, die wir in *De intelligentiis* finden, sei es direkt, sei es indirekt durch eine nicht mehr nachweisbare Vermittlung [2]).

[1]) Z. B. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2; pag. 73 ff.

[2]) Eine direkte Abhängigkeit von Kabbala und Avencebrol, wie ich sie früher (Handschriftliches zu den Werken des Alanus S. 31 f.) vermutet, erscheint mir jetzt ausgeschlossen. Überhaupt habe ich dort die engen Beziehungen zum Augustinismus, insbesondere dem Bonaventura's, noch nicht ins rechte Licht gesetzt und zu ausschließlich Gewicht auf die Beziehungen zur orientalischen Philosophie gelegt.

Innerhalb jener orientalischen Philosophie aber fanden wir den Emanationsgedanken (auch in der Verbindung mit der Lichttheorie) in einer doppelten Weise vertreten: in der älteren, an Plotin sich anschließenden, wie sie bei Israeli, Avencebrol, in der *Theologie des Aristoteles,* im *Liber de causis* vertreten ist, welche erste Ursache, Intelligenz, Seele und Natur als Stufen des Seienden unterscheidet, und in der jüngeren, bei den Lateinern von Albert in seiner Schrift *De causis et processione mundi* und in ähnlich gehaltenen Ausführungen übernommenen, welche unter dem Einfluß der aristotelischen Lehre vom Denken der Gottheit und vom intellectus agens, sowie unter dem Einfluß astronomischer Problemstellungen diese Lehre vielfach modifiziert und erweitert. Die Schrift *De intelligentiis* folgt hier ganz der älteren Auffassung, wie sie ihrem Verfasser besonders im *Liber de causis* vorlag, den wir schon früher als die Grundlage für die metaphysische Gliederung des Seienden in unserer Schrift kennen gelernt haben [1]). Von der aristotelisch-astronomischen Umformung der Intelligenzenlehre durch Alfarabi und Avicenna dagegen, wie sie uns innerhalb der abendländischen Philosophie bei Albertus Magnus entgegentritt, ist er gänzlich unberührt geblieben, obwohl er mit Avicenna, wie seine Citate [2]) beweisen, nicht unbekannt ist.

Überhaupt darf unser Traktat nicht allzusehr an den orientalischen Neuplatonismus herangerückt werden. Wenn er, wie in seiner Lichtmetaphysik, so auch sonst — namentlich durch seine Benutzung des *Liber de causis* in der Lehre von den Intelligenzen — sich auch von dorther beeinflußt zeigt, so nimmt er das Neue und Fremde doch nur insoweit auf, als es mit der augustinisch-aristotelischen Grundlage des zeitgenössischen Philosophierens sich noch in Zusammenhang bringen ließ und dort Anknüpfungspunkte fand, mochten diese auch manchmal etwas gewaltsam herangezogen sein. Seine Art bleibt nicht nur der Gundissalin's [3]), sondern auch der Wilhelm's von

[1]) S. S. 268 f. — Die „Natura" z. B. Prop. IV, 9. Vgl. oben S. 355 f.

[2]) S. S. 72.

[3]) Über dessen Stellung zum neu zuströmenden Gedankenkreise P. Correns in diesen Beiträgen I 1, S. 48—49 verglichen werden möge.

Auvergne, ja im Grunde auch der Bonaventura's, noch ziemlich nahe.

Wollen wir die gewonnenen Resultate zusammenfassen, so ist es also die Kombination der augustinischen Gedanken über das Licht und der neuplatonischen Emanationslehre, wie sie im *Liber de causis* vertreten ist, verbunden mit mancherlei aristotelischen Elementen, was der Metaphysik des Lichtes bei unserem Autor das charakteristische Gepräge aufdrückt.

Ist hierin die inhaltliche Charakteristik der Schrift und ihrer Lichtmetaphysik gegeben, so ist zum Schluß noch auf eine formale Eigentümlichkeit derselben hinzuweisen, die ihr eine ganz eigentümliche Stellung gibt. Die voraufgehende historische Skizze nämlich hat uns zahlreiche Denker vorgeführt, bei denen die Lichtmetaphysik eine bedeutsame Rolle spielt. Aber diese Lichtmetaphysik kommt dort doch mehr als eingewebtes Element im Zusammenhange umfassenderer Erörterungen vor; eine scharf abgegrenzte Deduktion dagegen, die ganz auf die Kombination der Begriffe „Licht“ und „Fluß der Dinge“ gebaut wäre und damit ein geschlossenes System aufführte, suchen wir dort vergebens. Gerade eine solche in sich geschlossene Behandlung aber finden wir in der Schrift *De intelligentiis*. Findet sich denn dafür gar keine Parallele?

Ja, es gibt eine solche: den Widmungsbrief an Wilhelm von Moerbeke nämlich, den Witelo seiner *Perspectiva* vorausschickte, den wir aber bis jetzt in dieser Erörterung absichtlich bei Seite gelassen haben, obwohl wir die auf unsere Frage bezüglichen Koinzidenzen mit der Schrift *De intelligentiis* bereits bei einer früheren Gelegenheit berührten [1]). Auch in diesem Widmungsbriefe sind der Fluß des Seins aus der ersten Ursache, das göttliche Licht als Prinzip und Mittel alles Einflusses der Dinge, das körperliche Licht — der Träger der Formen — als Ausfluß aus der Quelle alles Lichtes die scharf herausgearbeiteten Gedanken, welche das Gebälk eines in sich festgefügten Baues bilden, der dort als metaphysische Vorhalle für die folgenden auf die naturwissenschaftlichen Fragen überleitenden Erörterungen

[1]) S. 252 f.

dient. Hier haben wir das Pendant zu dem Abschnitt der Abhandlungen über die Intelligenzen, welcher uns zur Zeit beschäftigt: eine neue Stütze für unsere Annahme der Identität des Verfassers der Schrift *De intelligentiis* mit Witelo, dem Schreiber jenes an Wilhelm von Moerbeke gerichteten Einleitungsbriefes zu seiner *Perspectiva*.

Wir kehren zu unserm Ausgangspunkte zurück, um den Abschnitt über Gott als Urlicht und den damit verbundenen Exkurs über die Wirkungen des Lichtes in dem, was am göttlichen Lichte Teil hat, im einzelnen zu analysieren und historisch zu erläutern. Dabei sei es gestattet, die meist im Voraufgehenden schon behandelten historischen Parallelen, soweit nicht längere Ausführungen in Betracht kommen, der Kürze halber in die Anmerkungen zu verweisen.

Witelo hatte am Schlusse der Erörterungen über Prop. V sein Resultat dahin zusammengefaßt, daß die erste Ursache Substanz sei (p. 8, 2—3). Diese Substanz aber, fährt er jetzt fort, ist **Licht**, und zwar Licht im eigentlichen, nicht im übertragenen Sinne (p. 8, 6—11).

Nach dem, was im Vorhergehenden zur historischen Entwicklung der metaphysischen Lichtlehre beigebracht ist, ist es nicht mehr nötig, noch viele erläuternde Bemerkungen beizufügen. Witelo beruft sich — ebenso wie Bonaventura [1]) — für diese bis auf Philo [2]) und Plotin [3]) zurückzuverfolgende Ansicht auf Augustin (p. 8, 8—11); mit Recht, wie wir sahen [4]), wenn auch der Satz bei Augustin nicht die prinzipielle Wichtigkeit hat, die er bei unserm Autor unter dem Einflusse einer verstärkten neuplatonischen Strömung gewinnt.

Auch was er als sachlichen Grund anführt, bewegt sich in Bahnen, die wir schon kennen. Im Geiste der anthropomorphisierenden antiken und mittelalterlichen Naturbetrachtung liegt es tief begründet, daß dieselbe auch bei den Naturdingen Rang-

1) S. S. 394. 2) S. S. 369.
3) S. S. 368.
4) S. S. 374.

stufen, Grade der „Vornehmheit" unterscheidet [1]). Im Sinnfälligen ist das Licht das Vornehmste [2]). Wenn wir also nach dem Worte des Apostels von der sichtbaren Kreatur auf den unsichtbaren Schöpfer schließen, so müssen wir auch die erste Substanz als Licht bezeichnen [3]) (p. 8, 14—20). — So hat nun freilich auch Thomas geredet [4]), ohne darum Gott als Licht im „eigentlichen" Sinne zu fassen. Wenn Witelo auch das ohne weiteres aus jener Voraussetzung folgert, so liegt das darin, daß er die neuplatonisch-arabische Anschauung [5]) von der (analogen) Einheit des Lichtes, an dem alles, je nach seiner Stufe im Reiche des Seienden, ohne weiteres als Grundlage annimmt (p. 8, 12—14).

Wahres Licht im prägnanten Sinne aber ist die erste Substanz deshalb, weil sie Licht der Wesenheit nach, und nicht bloß durch Teilnahme ist [6]). — So hatte Bonaventura Gott als Licht in reiner Aktualität bezeichnet [7]); was sachlich dasselbe ist. Denn nach der Scholastik besteht die reine Aktualität darin, daß Wesen und Sein zusammenfallen, daß das Sein durch das eigene Wesen, und nicht durch Teilnahme ist. — Um jenen Satz zu beweisen, stützt sich Witelo auf die Verbindung der Begriffe Licht und Influenz: „jede Substanz, die auf eine

[1]) Wie fest diese Vorstellung im mittelalterlichen Geiste wurzelt, sieht man z. B. auch daraus, daß Nikolaus von Autrecourt (Ultricuria), der kühne Nominalist, auf dessen Bedeutung ich Archiv f. Gesch. d. Philos. X (1892) S. 252—254 nachdrücklich hingewiesen habe, den Satz widerrufen muß: Quod non potest euidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam; vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Univers. Parisiensis II n. 1124 p. 544.

[2]) Augustin: S. 376; Bonaventura: S. 399. Wie auch dies auf Plotin zurückgeht, s. oben S. 367. — Daß der gleiche Gedanke im Einleitungsbriefe der *Perspective* eine hervorragende Rolle spielt, wurde schon S. 253 hervorgehoben.

[3]) Ähnlich Bonaventura: S. 394 Anm. 4.

[4]) Vgl. z. B. Thomas, Comm. in Io. c. 1 lect. 3.

[5]) Man denke an die Abstufung der Lichtkreise bei Plotin (S. 368), an die schon bei Israeli ausgebildete Lehre, daß das Niedere eine schwächere Ausstrahlung des höheren Lichtes sei, im „Schatten" dieses entstehe (S. 383) u. s. w.

[6]) Pag. 8, 29: ipsa (substantia prima) erit lux in essentia, et non per participationem.

[7]) S. S. 394 Anm. 7.

andere einen Einfluß ausübt (*influens in aliam*), ist Licht in ihrem Wesen oder hat [1]) (nämlich durch Teilnahme) die Natur des Lichtes." Und zwar soll dies sowohl vom körperlichen, wie vom geistigen Lichte gelten [2]). Wo nämlich, wie im arabischen Neuplatonismus — man denke an den *Liber de causis* — die Entfaltung der Ursache als ein Fließen des Seins, die Kausalität als ein Einfließen gedacht wird, wo dann in einem zweiten Bilde — das aber, wie jenes erste, als begriffliche Erklärung genommen wird — die Entwicklung des Seins als eine Lichtausstrahlung erscheint: da ist die Gleichung dieser zwei Bilder, desjenigen des Fließens aus der Quelle und desjenigen des Ausstrahlens aus dem Lichte, von selbst gegeben. Alles, was eine Influenz ausübt, muß daher Licht sein — sei es dem Wesen nach oder durch Teilnahme, je nachdem die als „Einfluß" gedachte Kausalität eine ursprüngliche oder eine bloß mitgeteilte ist [3]). Die erste Substanz, deren Influenz auf alles geht und welche darum ihre Aktualität nicht mehr von etwas anderem empfangen hat, wird mithin Licht ihrer Wesenheit nach sein.

Nachträglich bringt der Verfasser von *De intelligentiis* für jene Voraussetzung seiner Deduktion eine Art von empirischem Beweis, bei dem freilich die Grundanschauung dieser Lichtmetaphysik, die (analoge) Gleichartigkeit des Lichtes auf allen Gebieten des Seins, von vornherein vorausgesetzt ist. Die Beobachtung nämlich soll uns zeigen, daß mit der Steigerung des Lichtgehaltes die Aktivität der Dinge zunimmt, während mit der Abnahme desselben auch die Aktivität sich vermindert [4]). So sehen wir — etwa im Gegensatz zum leuchtenden Feuer [5]) — die dunkle Erde der Fähigkeit, auf anderes einzuwirken, beraubt (p. 9, 1—4). Sie ist gewissermaßen der träge, wirkungslose

[1]) p. 8, 22—23. Es ist der von Thomas, Quodl. VI q. 11 a. 19 zitierte Satz.

[2]) p. 13, 15—17.

[3]) Nach den Grundsätzen des *Liber de causis*.

[4]) Auch für Augustin (S. 376) und Bonaventura (S. 402 u. 404 vgl. 397 Anm. 4) ist das Licht das Wirkungskräftigste.

[5]) Vgl. p. 10, 9—12, wo für die Abstufung des Lichtgehalts die Reihenfolge: Erde, Wasser, Luft, Feuer und Äther (corpus quintum) gegeben wird.

Bodensatz der Erde [1]. — Ganz Ähnliches finden wir bei Bonaventura [2], wenn dieser der Erde, als dem am meisten dunklen Körper, den untersten Rang zuweist, den obersten dagegen dem über Stern- und über Krystallhimmel erhabenen ganz von Licht erfüllten Empyreum, welches nach der Anschauung der Zeit auf die niedere Welt den höchsten Einfluß ausübt [3]. Und schon lange vorher hatte Plotin [4] den Mangel der Aktivität bei der Erde als den Grund dafür bezeichnet, daß sie in der Ordnung des Seienden am tiefsten stehe.

In einer letzten Bemerkung (p. 9, 5—18) leitet Witelo die Rolle des Lichtes als des Trägers aller kausalen Ergießungen aus der Einfachheit und Selbstvervielfältigung ab, die er, wie in dieser Richtung üblich [5], dem Lichte als Eigenschaften beilegt (vgl. p. 12, 11—12). Daß aber die Wirkungskraft einer Ursache um so weiter reicht, je einfacher die Ursache ist [6], und daß der Fluß des Seins in einer Selbstvervielfältigung ohne Substanzverlust besteht [7], sind anerkannte Grundsätze jener Schule. Das einfache, sich selbst vervielfältigende Licht wird daher von Witelo zum Träger der kausalen Influenz gemacht.

[1] Ex quo sequitur, terram elementorum faecem esse, p. 8, 21.

[2] Bonauent. II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, p. 321 a; s. oben S. 399 Anm. 1. S. 401 Anm. 1.

[3] Bonauent. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2, p. 74 f.

[4] Plotin. Enn. III, 6, 6, p. 226, 27—30. Über den Zusammenhang der Stelle vgl. Baeumker, Problem der Materie S. 408 f.

[5] So erkennt Bonaventura die Einfachheit des Lichtes dadurch an, daß er es als Form faßt (s. S. 398), und sagt weiter II Sent. d. 13 a. 2 q. 1, p. 318 a: cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare (vgl. S. 406 Anm. 1).

[6] Vgl. z. B. *Liber de causis* § 9 und 16 (aus Proclus, Stoicheios. § 177 und 95). Auf § 16 beruft sich z. B. auch Thomas von Aquino, De pot. q. 7 a. 8 für seinen Satz: Quanto aliquid est simplicius, tanto uirtus eius est minus limitata; unde ad plura se extendit sua causalitas.

[7] Vgl. z. B. Albertus, De caus. etc. I tr. 4 c. 1, p. 411 Borgnet: Istum modum fluxus antiqui Peripatetici . . . processionem uocauerunt, eo quod in ipso prima originatione formae simplicis communicando se de se emittit formam a se procedentem sine sui diminutione, sicut a luce procedit radius, et ipse radius in eo cui incidit per sui diffusionem et multiplicationem et reflexionem constituit lumen simile primo fonti luminis quantum possibile est.

Die sechste und die siebente Proposition hatten trotz ihres bunten Inhalts den einen Zweck, zu beweisen, daß die erste Substanz ihrem Wesen nach Licht sei. Diesem Zwecke dienen alle Einzelheiten und Nebenbemerkungen. Der Beweisgang ist nämlich ein analytisch zurückschreitender, indem im Folgenden jedesmal die Voraussetzungen des Voraufgehenden begründet werden: eine Methode, deren Witelo auch an anderen Stellen sich bedient.

Als Korollarium diente der Satz (p. 8, 7), daß alles außer der ersten Substanz an der Natur des Lichtes nur teilhabe. — Es ist zu beachten, daß Witelo hier den Unterschied von körperlichem und geistigem Lichte [1]) überhaupt nicht erwähnt. Seitdem Philo [2]) und Plotin [3]) den Begriff der Emanation durch die Vorstellung der Lichtausstrahlung zu erläutern versucht hatten, war es natürlich, daß das göttliche Urlicht, das geistige und das körperliche Licht in einer umfassenden Gesamtanschauung vereinigt wurden. So war es schon bei Proklus [4]), so bei dem christlichen Pseudo-Areopagiten [5]) und in der jüdischen Kabbala [6]), so bei Avencebrol [7]) und in der arabischen Spekulation [8]) nicht minder wie bei Wilhelm von Auvergne [9]) oder Albertus Magnus [10]).

Daß aber nur die erste Substanz wesentlich Licht sei, derart, daß in ihr Lichtsein und Leuchten zusammenfallen, während alles übrige am Lichte nur teil hat, um so mehr, je näher es Gott steht, ist ein auch von Bonaventura ausgesprochener Gedanke [11]).

An jenes Korollarium schließt sich die achte Proposition an: so viel ein jedes vom Licht hat, so viel hält es vom göttlichen Sein bei, nämlich im Hervorgang des Seins aus der ersten Ursache [12]).

[1]) lux corporea und incorporea; vgl. p. 13, 16.

[2]) s. S. 363. [3]) s. S. 366. [4]) S. 369 f.

[5]) S. 378. [6]) S. 382. [7]) S. 386.

[8]) S. 387 f. [9]) S. 392. [10]) S. 408 ff.

[11]) S. 394 Anm. 4. S. 407 Anm. 1. Daß freilich bei Bonaventura manches mehr angedeutet ist, was Witelo bestimmt formuliert, wurde schon oben S. 407 hervorgehoben.

[12]) Vgl. *Liber de causis*.

Der erste Beweis stützt sich auf ein Prinzip, das wir früher[1]) als einen Grundgedanken der augustinisch-boethianischen Scholastik kennen lernten, auf den Satz nämlich, daß neben dem einen ens per essentiam alles andere ein ens per participationem sein muß. Ist darum das göttliche Sein[2]) Licht in wesenhafter Weise, so ist alles andere — so lautete das Korollarium — Licht durch Teilnahme. Weil also Gott wesentlich Licht ist, so heißt am Lichte teilnehmen so viel, als am göttlichen Sein teilnehmen: participatio lucis est participatio esse diuini (p. 9, 31). Nun kann aber der Grad der Teilnahme am Licht ein verschiedener sein. Daraus ergibt sich dann der an der Spitze stehende Satz: so viel ein jedes Licht hat, so viel hält es vom göttlichen Sein bei.

Ich schiebe hier eine Zwischenbemerkung ein, die für die Charakteristik der philosophischen Stellung unseres Autors wichtig ist. Nicht ohne Absicht nämlich geschieht es, wenn Witelo hier, obwohl er Gott als Licht der Wesenheit nach bezeichnet, doch das Endliche durch seinen Lichtgehalt nicht am göttlichen Wesen, sondern am göttlichen Sein teilnehmen läßt. Denn wenn auch in Gott Wesenheit und Dasein real zusammenfallen, und Gott darum Licht ist, weil sein Wesen Licht ist, so sind nach scholastischer Lehre[3]) in dem Endlichen Wesen und Sein wie Potenz und Akt real verschieden. Licht und Leuchten aber ist nicht potenzieller, sondern aktueller Natur; und darum wird allgemein — bei Avencebrol[4]), wie bei Wilhelm von Auvergne[5]), Alexander von Hales[6]), Bonaventura[7]) und bei Albert[8]) — das Licht dem Sein, nicht dem Wesen, gleichgesetzt. Das göttliche Sein ist wesenhaft Licht-sein, das endliche Sein dagegen ist Licht-sein durch Teilnahme.

[1]) S. S 313 f.

[2]) ens diuinum: 9, 30. — Jetzt das göttliche Sein statt der rein ontologischen „ersten Substanz", von der bisher die Rede war.

[3]) Auf die hier außer Augustin besonders Alfarabi und Avicenna von großem Einfluß waren.

[4]) S. S. 385. [5]) S. S. 392.

[6]) S. S. 393. [7]) S. S. 406.

[8]) S. S. 409.

Zugleich hat Witelo durch jene Unterscheidung die pantheistische Auffassung des Universums als einer substanziellen Entfaltung des göttlichen Lichtwesens zu der Vielheit der Dinge zurückgewiesen, wie uns Ähnliches bei Albert[1]) begegnet ist.

Wie wenig jene Proposition im pantheistischen Sinne gemeint ist, sehen wir daraus, daß auch Bonaventura den Satz, Gott sei Licht, und alles habe um so mehr vom Lichte an sich, je näher es Gott stehe[2]), ohne jeden Widerspruch passieren läßt.

In ähnlicher Bahn bewegt es sich, wenn es an einer späteren Stelle heißt, das ausstrahlende Licht des ersten Himmels „sei eine göttliche Kraft oder führe vielmehr eine göttliche Kraft mit sich, durch welche es selbst seine belebende Kraft habe“ [3]). Während hier die erste Erklärungsweise einem dynamischen Pantheismus noch näher steht[4]), schließt die zweite einen solchen bestimmt aus. Will man aber ein Schwanken und eine Unentschiedenheit in dieser Aufstellung einer doppelten Erklärung finden, so ist eben einzuräumen, daß ein gewisses Schillern in verschiedenen Farben mit jener abstrusen Lichtmetaphysik notwendig verbunden sein mußte. — Fahren wir nunmehr in der Analyse des Textes fort.

Den ersten Beweis für seinen Satz, daß alles so viel vom göttlichen Sein in sich bewahre, als es Licht in sich habe, der auf das Korollarium zur sechsten Proposition: „Alles hat am Lichte teil“, sich stützte, sucht der Verfasser von De intelligentiis durch weitere Beweise noch mehr zu bekräftigen.

[1]) S. S. 410.

[2]) Bonavent. II Sent. d. 13 a. 1 q. 1 obi. 3, p. 311 b. S. oben S. 430 Anm. 11.

[3]) p. 12, 12: quae lux diffusa uel est uirtus diuina, uel deferens uirtutem diuinam, propter quam habet uirtutem uiuificatiuam. — „*Deferre*“ bezeichnet eine losere Art der Verbindung, als *sustinere*, keine eigentliche *Inhärenz;* vgl. Bonauent. II Sent. d. 13 a. 3 q. 2, p. 329 b, wo es vom Lichte heißt: nec est in aëre sicut in sustinente, sed sicut in deferente. Wenn Witelo p. 12, 13 das Licht als etwas „Göttliches“ bezeichnet, so nimmt der Ausdruck zugleich ein Wort des Aristoteles auf, bei dem der Äther, die von den vier Elementen unterschiedene fünfte Substanz, etwas „göttlicheres“ (*θειότερον*) ist: De generat. anim. II 3, p. 736 b 31.

[4]) wie etwa bei Avencebrol das, was nach oben hin Kraft ist, nach unten hin Substanz sein soll; s. oben S. 402.

Ein zweiter Beweis geht aus von der Rangordnung der Dinge. Diese Rangordnung wird bestimmt: einerseits durch die Annäherung an das göttliche Sein und die Teilnahme an diesem, andererseits durch den größeren oder geringeren Lichtgehalt [1]). Aus der Parallelität beider Gesichtspunkte wird dann abgeleitet, daß dem Maße, in welchem etwas am Lichte teil hat, auch das Maß seiner Anteilnahme am göttlichen Sein entsprechen müsse (p. 9, 32—10, 3).

Noch ein dritter Beweis wird angedeutet. Zugrunde liegt ihm offenbar der allverbreitete [2]), auch in der hl. Schrift sich findende [3]) Gedanke, daß Gott das Leben sei, und daß darum auch das göttliche Sein ein Leben sein müsse. Das Licht aber, wie Witelo noch zeigen will, trägt in sich die belebende Kraft (p. 10, 3—5).

Die letzten beiden Beweise (der zweite und dritte in der ganzen Reihe) führen den Verfasser wieder zu einem Regressus, durch welchen die entscheidenden Voraussetzungen derselben ihre Begründung erfahren sollen. Solche Voraussetzungen waren bei dem einen von ihnen der Satz, daß durch den Lichtgehalt der Substanzen ihre Rangstufe bestimmt werde, bei dem andern die Annahme, daß die belebende Kraft etwas dem Lichte Eigentümliches sei. Durch die Erörterung dieser Voraussetzungen aber wird Witelo zu allgemeinen Betrachtungen über die Wirkungen des Lichtes in dem, was an dem göttlichen Lichte teil hat, geführt, die gewissermaßen als ein Exkurs den Fortgang seiner Untersuchungen über die erste Ursache unterbrechen.

Der Exkurs beginnt schon mit den drei accessorischen Sätzen, welche der Hauptthese der achten Proposition angeschlossen sind. In diesen drei Sätzen (VIII 2—4) und in ihren Beweisen wird in regressiver Deduktion die Fähigkeit des Lichtes, die Rangstufe der Substanzen zu bestimmen (es war das die Voraussetzung für den zweiten Beweis zu Prop. VIII 1) auf die raum- und ortgebende und erhaltende Kraft des Lichtes zurück-

[1]) Dazu vor allem Bonaventura: s. oben S. 394 Anm. 4 S. 407 Anm. 4.

[2]) Z. B. Aristot. Metaph. XII 7, p. 1072 b 26-30.

[3]) Z. B. Jo. 1, 4.

geführt. Wie man leicht sieht, handelt es sich hier um die Wirkung des Lichtes in der elementarischen Welt, um seine Bedeutung für die körperlich-räumliche Ordnung im Universum.

Darauf kommt die Voraussetzung des dritten Beweises, die lebenverleihende Kraft des Lichtes, zur Erörterung, wobei zugleich die Beziehungen von Licht und Wärme bei der Ausgestaltung der Lebensfunktionen berührt werden. Es handelt sich um die Bedeutung des Lichtes für das Leben des Organismus.

Standen soweit die Ausführungen über die Wirkungskräfte des Lichtes, trotz des selbständigen Interesses, welches der Verfasser ihnen schenkt, doch immerhin noch im Zusammenhange mit den Beweisen von Prop. VIII 1, so ist der Fortgang des Exkurses unabhängig von jener Anknüpfung und weist vielmehr auf Späteres hin. Der Verfasser betrachtet jetzt die Funktion des Lichtes im Erkenntnisprozeß und macht den Versuch, die Natur und die Betätigungsform des Erkennens aus den Eigentümlichkeiten des Lichtes abzuleiten.

So ergibt sich folgende Disposition des uns beschäftigenden Abschnittes:

1. Die Wirkung des Lichtes als des raumordnenden Faktors in der elementarischen Körperwelt (VIII, 2—4).

2. Die Bedeutung des Lichtes als des Trägers der Lebenskraft in der Welt der Organismen (IX).

3. Das Licht als Prinzip des Erkennens (X—XI), nebst Anhang über den Gefühlseindruck des Lichtes (XII).

Analysieren wir nach diesen Gesichtspunkten den für die Geschichte der Ideen nicht unwichtigen metaphysischen Exkurs über die Wirkungen des Lichtes.

1. Die Wirkung des Lichtes als des raumordnenden Faktors in der elementarischen Körperwelt.

Den Ausgang bildet ein erster Satz: daß jedesmal die Substanz, die mehr vom Lichte in sich hat, die vornehmere sei (10, 6—7). Fast wörtlich fanden wir diesen Satz früher bei Bonaventura [1]). Er wird bewiesen:

[1]) S. S. 401 Anm. 1.

a) in der uns schon bekannten Weise durch die Vergleichung der Elemente Äther (corpus quintum), Feuer, Luft, Wasser und Erde, bei denen dem Range, der ihnen in der Ordnung des Universums zukommt, der vom Äther bis zur Erde stufenweise abnehmende Lichtgehalt parallel geht (10, 9–12). Wiederum läßt sich für diesen Satz aus Bonaventura eine fast wörtliche Parallele beibringen [1]), nur daß dort statt des „corpus quintum" das Empyreum [2]) genannt ist.

Worauf die Rangabstufung, der Grad der „Vornehmheit" (nobilitas) beruhe, erfahren wir zwar nicht ausdrücklich; ohne Frage aber dürfte an den Unterschied des Oben und Unten gedacht sein. Nach der Vorstellung der Alten nämlich von der Struktur des Universums aus konzentrischen Schalen soll das Wasser über der Erde, die Luft über dem Wasser, darüber das Feuer und zu oberst der Äther als Element der himmlischen Sphären den natürlichen Ort haben [3]). In die Ortsunterschiede aber trug die anthromorphisierende und ästhetisierende Naturbetrachtung der Alten schon von Pythagoras an den Begriff des Wertes hinein. Wie das Rechts den Vorzug hat vor dem Links, das Vorn vor dem Hinten, so ist auch das Oben vorzüglicher als das Unten [4]), Nennt doch Aristoteles den oberen Ort sogar „göttlicher" als den unteren [5]). — Hieraus wird auch der folgende sonst recht wunderliche Beweis verständlich oder doch wenigstens psychologisch begreifbar:

b) Auch innerhalb der Masse des einzelnen Elementes sind die lichtreicheren Teile vornehmer als die lichtärmeren; z. B. ist

[1]) S. S. 399 Anm. 1. [2]) Darüber weiter unter S. 439.

[3]) Vgl. Zeller [3] II b, 448 ff.

[4]) Von den Pythagoreern heißt es bei Simplicius De caelo II 2, p. 386, 20 Heiberg: *τὸ γοῦν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν καὶ κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων συναγωγῇ* (fragm. 200 Rose [3]). Rechts und links auch in der pythagoreischen Kategorientafel bei Aristoteles, Metaph. I, 5, p. 986 a 24.

[5]) Aristoteles De caelo II 5, p. 288 a 4–5. — Wie die Entwicklung der neueren Naturwissenschaft, insbesondere William Gilbert, auch hier mit dem Widerspruche einsetzt, siehe bei Ernst Cassirer, das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I. Berlin 1906, S. 275 f.

das Wasser in seinen oberen Schichten, wo es heller ist, auch vornehmer, als in der Tiefe (10, 12—16).

c) das Licht gibt allen Körpern, soweit sie Teile des Universums sind, ihre Vollkommenheit (perfectio)[1]. Die Würde (nobilitas) eines jeden Dinges aber wird bestimmt durch das, was in ihm das Beste und das Vollkommene ist (10, 16—19).

Der letzte Untersatz bedarf eines Beweises; und so führt der regressive Gang zu dem zweiten Satz: daß das Licht die Vollendung (perfectio) von allem in der Ordnung des Weltalls ist (10, 20—21)[2].

Der Beweis dieses zweiten Satzes (10, 20—29) unterscheidet bei den Natursubstanzen (substantiae naturales), bei denen hier insbesondere an die Elemente gedacht wird, eine doppelte Vollendung in ihrem Sein.

Die erste, ganz aristotelische Betrachtungsweise faßt jene Natursubstanzen, die Elemente, ins Auge, insofern dieselben als veränderliche Dinge[3] ineinander übergehen können. Bei dieser Betrachtungsweise sind die Gegensatzpaare Kalt und Warm, Feucht und Trocken die Formen, welche den Elementen die Fähigkeit gegenseitigen Wirkens und Leidens geben sollen[4]. Wie freilich jene Qualitäten[5] — nach Aristoteles also Accidentien — zugleich die Seinsvollendung (perfectio), also die Wesensform, der Elemente sein können, das erfahren wir bei Witelo so wenig wie bei Aristoteles[6]. Vermutlich würde Witelo sich in ähn-

[1]) Auch hier ist Bonaventura zu vergleichen, nur daß bei ihm nicht vom Universum, sondern vom esse in genere entium die Rede ist, was aber sachlich auf dasselbe hinausläuft; s. S. 399 Anm. 1.

[2]) „Vollendung" (perfectio) sagt Witelo wohl deshalb, weil dieser ältere Ausdruck, nicht aber der später üblichere „Akt" (actus), einen Wertcharakter ausdrückt und darum zwischen dem bis jetzt im Vordergrunde stehenden Begriffe der „nobilitas" und dem folgenden der „forma" vermitteln kann.

[3]) Die Physik, die Wissenschaft vom „ens naturale", handelt vom Seienden, ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι (Aristot. Metaph. VI 1, p. 1025 b 26—27). Darum sind ens naturale und ens mobile, substantia naturalis und substantia mobilis Wechselbegriffe.

[4]) Ganz aristotelisch: vgl. Baeumker, Probl. d. Mat S. 242 f.

[5]) qualitates p. 10, 24; πάθη bei Aristot. De gen. et corr. I, 4 p. 319 b 21.

[6]) Vgl. Baeumker a. a. O. S. 260.

licher gezwungener Weise aus der Verlegenheit gezogen haben, wie Averroes[1]) und so viele seiner Nachfolger.

Die zweite Betrachtungsweise dagegen nimmt, Neuplatonisches und Aristotelisches verbindend, die Elemente, insofern sie Glieder in der Stufenordnung des Universums sind und so — entsprechend der neuplatonischen Metaphysik — innerhalb dieser Kette den Einfluß von oben nach unten strömen lassen. So gefaßt, soll es das Licht sein, das den Elementen im Universum ihre Vollkommenheitsstufe verleiht, und durch diese Funktion des die Welt durchdringenden Lichtes soll denn auch der aristotelische[2]) Satz, daß das obere Element jedesmal zu dem unteren sich verhält, wie die Form zur Materie, der Ort zu dem am Ort Befindlichen[3]), seine tiefere Begründung finden.

Wiederum wird in analytischem Beweisgange der letzte Gedanke aufgegriffen und als besonderer Satz (der dritte) eingeführt: Jeder der Elementarkörper ist Ort und Form des unter ihm Befindlichen vermöge der Natur des Lichtes (10, 30—32).

Damit wird das Licht als raumschaffender und raumordnender Faktor, als höchster Bestimmungsgrund in der räumlichen Körperwelt hingestellt. Zugleich wird uns in diesem Satze und in seiner Begründung (10, 32—11, 25) eine Raumtheorie geboten, die für Witelo charakteristisch ist, während die Bemerkungen, welche später (prop. XLV. XLVII—XLVIII. L—LII) über das Verhältnis der Intelligenzen und ihrer Bewegung zum Raume gemacht werden, sich innerhalb der in der Scholastik allgemein verbreiteten Anschauungen halten.

[1]) Auerroes De caelo IV comment. 40: Sed demonstratio innotuit iam circa hoc. Et causa in hoc est, quia formae elementorum sunt diminuti esse, quoniam quanto magis forma erit perfectioris esse, tanto magis erit manifestius ut sit accepta in definitione accidentium in formato, et quanto magis fuerit diminuti esse, tanto magis erit e conuerso. Et ideo uidemus quod caliditas, humiditas, frigiditas, siccitas sunt causae in formis elementorum, et sunt causatae in formis animalium.

[2]) Aristot. De caelo IV 3, p. 310 b 14—15; c. 4, p. 312 a 12—13. De gen. et corr. II 8, p. 335 a 16—21. Vgl. Baeumker a. a. O. S. 242 Anm. 6 Schluß.

[3]) locus und locatum. Zu der Beziehung von Ort (Umfassendem) und Form s. unten S. 442.

Die **Raumlehre** Witelo's ist zunächst ganz die aristotelische. Mit Aristoteles faßt er den Raum in dem engeren Sinne von Ort und stellt, wie jener, dem relativen Orte den absoluten entgegen, d. h. die unbewegte Grenze des allumfassenden letzten Himmels[1]) (10, 32—11, 5).

Freilich fällt dem aufmerksamen Leser bei genauerer Betrachtung in Witelo's Worten eine leichte Umbiegung des aristotelischen Ausdrucks auf. Bei Aristoteles[2]) nämlich wird der Raum als „erste unbewegte Grenze des Umfassenden" bezeichnet. Der Grieche denkt bei dem „Umfassenden" an die Fixsternsphäre als äußerste der Kugelschalen, welche das Himmelsgebäude bilden sollen. Zwar ist auch diese Fixsternsphäre in kreisförmiger Bewegung begriffen; aber dabei verändert sie doch nur in ihren Teilen, nicht als Ganzes, den Ort[3]). Ihre „Grenze" wird darum als unbewegt gefaßt. — Wo Witelo dagegen den Raum definiert, bezeichnet er ihn nicht als „unbewegte Grenze des Umfassenden", sondern als „Grenze des unbewegten Umfassenden" (ultimum continentis immobilis). Bei ihm ist also die letzte Himmelssphäre selbst, nicht nur deren mathematische Grenze, unbewegt.

Es könnte immerhin sein, daß diese Verschiedenheit des Ausdrucks auf einer bloßen Unachtsamkeit beruht. Wahrscheinlicher aber ist es, daß Witelo hier stillschweigend die Umgestaltung des antiken astronomischen Weltbildes zu Grunde legt, welche — vor allem aus vermeintlichen biblischen Gründen, wie Bonaventura hervorhebt[4]) — den Sphären des aristotelisch-

[1]) Aristot. Phys. IV 4, p. 212 a 20—21 (s. S. 10 Anm. 2).

[2]) A. a. O.

[3]) Phys. IV 5, p. 212 b 12—22.

[4]) Bonavent. II Sent. d. 14 p. 2 a. 1 q. 3 (p. 355 b): Respondeo dicendum quod est ponere aliquod caelum moueri quod caret luminarium et stellarum uarietate; et hoc est caelum aqueum siue crystallinum. Ad cuius cognitionem etsi pauci philosophi peruenerunt, quia corporeum latet sensum, ratiocinando tamen peruenerunt aliqui; et illi qui peruenerunt, posuerunt ipsum moueri, sicut quidem astronomi nisi sunt hoc probare. Communiter tamen ad cognitionem existentiae huius caeli peruenerunt omnes tractatores catholici, auctoritate sacrae scripturae diuinitus illustrati, quae ipsius existentiam expresse declarat, motum tamen eius uel quietem non explicat. Sed doctores theologiae,

ptolemäischen Systems zwei weitere, und zwar als äußerste eine unbewegliche, hinzufügten. Nach dieser mittelalterlichen astronomischen Weltanschauung nämlich bildet das ganz lichthafte, unsern Sinnen unzugängliche unbewegliche Empyreum, der Sitz der Engel und Seligen, die äußerste Grenze des Universums; dann folgt der gleichfalls unsichtbare bewegliche, durchsichtige Krystallhimmel (caelum crystallinum oder aqueum); hierauf die sichtbare Welt: der Fixsternhimmel, die Planetensphären, und unter dem Monde die dem Werden und Vergehen unterworfene Welt der vier Elemente [1]). An dieses unbewegliche, ganz licht-

rationibus suffulti, communiter ponunt illud caelum moueri. (Bonaventura beruft sich weiterhin auf Rhabanus Maurus und Beda; vgl. Beda in Pentat. I 1, *PL* 91, p. 192. Rhaban. in Gen. I c. 1 u. 3 und De uniu. IX c. 3 f.; *PL* t. 107, p. 445. 449; t. 111, p. 264 f.). — Ebd. d. 2 p. 2 a. 1 q. 1 (pag 71 a): Respondeo dicendum quod, quamuis Sancti (die Kirchenväter) parum loquantur de hoc caelo (dem Empyreum), quia latet nostros sensus, et philosophi adhuc minus, tamen ponere est caelum empyreum, sicut dicit sacra scriptura: „In principio creauit Deus caelum et terram." Strabus (Glossa ordinaria zu Gen. 1, 1 *PL*. 113, p. 68 C.) exponit de empyreo, et hoc probat per litteram sequentem, quia firmamentum et caelum aqueum facta sunt secundo die. Et Damascenus (dazu vgl. De fide orthodoxa II 6; *PG* 94, p. 881 A.) hoc exponit: in principio creauit Deus caelum, hoc est: sine stellis sphaericae formae. — Für die theologische Tradition bedeutungsvoll war es, daß Petrus Lombardus das Empyreum und die über dem Fixsternhimmel befindlichen Wasser in sein Sentenzenbuch (II d. 2 n. 14) aufnahm. — Der Bezeichnung als „Feuerhimmel" (caelum empyreum) liegt die bei Plotin im Anschluß an die Stoa sich findende Vorstellung zugrunde, nach der nicht, wie bei Aristoteles, ein „fünftes Element", sondern feinstes Feuer, das natürlich von dem gewöhnlichen sehr verschieden gedacht und mit reinstem Lichte identifiziert wird, den Himmel konstituiert; vgl. Plotin Enn. II 1, 2–4, 7—8, insbes. c. 2, p. 77, 1 ff. Auch Augustin hat, freilich in anderem Zusammenhange, die quinta essentia des Aristoteles verworfen: De genes. ad litt. VII 21, 27; *PL* 34 p. 365. Später verband man das „Empyreum" und die Lehre des Aristoteles von dem fünften Element als Element der astronomischen Himmel des Aristoteles. Wie der Verfasser von *De intelligentiis*, so erkennt auch Bonaventura (II Sent. d. 17 a. 2 q. 2. p. 422 b) die „quinta essentia" an. Was aber das Empyreum als Sitz der Engel anlangt, so ist in Betracht zu ziehen, daß Augustin De ciuit. Dei X 9, *PL* 41, p. 287 schon von dem Neuplatoniker Porphyrius bemerkt: Quanquam itaque discernat a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aetheria uel empyrea disserens angelorum

[1]) Bonauentura Breuiloqu. II 3: De natura uero corporea quantum ad esse haec tenenda sunt, quod corporalis mundi machina tota consistit in natura caelesti et elementari: ita quod caelestis distincta est in tres caelos

hafte [1]) Empyreum könnte Witelo gedacht haben, wenn er von dem „Äußersten des unbewegten Umfassenden" redet. Freilich hören wir etwas Bestimmtes von ihm in diesem Zusammenhange nicht. Ohne daß der Himmel näherhin in einen äußersten unbeweglichen Himmel und in bewegliche Sphären unterschieden würde, ist auch im Folgenden einfach vom „Umfassenden" die Rede, als dessen Natur das Licht [2]) bezeichnet wird, und dieses Licht wird ohne weiteres mit dem „fünften Körper" [3]) gleichgesetzt, aus dem nach Aristoteles die Gestirne bestehen [4]). Es wird die ihrer Natur nach lichthafte Himmelswelt als Ganzes der Welt der vier gröberen Elementarkörper gegenübergestellt. Daß indes der Begriff des Empyreums dem Verfasser von *De intelligentiis* nicht überhaupt fremd ist, erfahren wir mit Bestimmtheit bei einer späteren Gelegenheit. Im Beweise der LII. Proposition nämlich, welche von den Raumbeziehungen der Intelligenzen handelt, wird das Empyreum als körperlicher Ort der letzteren bezeichnet und als solcher ihrem geistigen Orte, Gott, entgegengesetzt [5]).

principales, scilicet empyreum, crystallinum et firmamentum; intra firmamentum autem, quod est caelum stellatum, continentur septem orbes septem planetarum, quae sunt saturnus, iuppiter, mars, sol, uenus, mercurius, luna; — natura uero elementaris in quatuor sphaeras distinguitur, scilicet ignis, aëris, aquae et terrae Natura . . caelestis aut est uniformis et immobilis, et haec est empyreum, quia lux pura; aut mobilis et multiformis, et sic firmamentum; aut mobilis et uniformis, et sic caelum medium inter empyreum et stellatum, quod est caelum crystallinum. Ebenso Thomas Aquin. II Sent. d. 14 q. unica a. 4: Si ergo nominemus caelum a natura et proprietate caelesti, sic est triplex caelum, quorum unum est uniforme immobile, scilicet empyreum, secundum uniforme et mobile, scilicet caelum crystallinum, tertium difforme in partibus et mobile, scilicet sidereum. — Summa theol. I q. 68 a. 4: Ponuntur tres caeli: primum totaliter lucidum, quod uocant empyreum; secundum totaliter diaphanum, quod uocant caelum aqueum et crystallinum; tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod uocant caelum sidereum, et diuiditur in octo sphaeras. [1]) S. vor. Anm. [2]) p. 11, 8. [3]) corpus quintum, p. 11, 11.

[4]) Die Verwerfung der quinta essentia durch Plotin und Augustin wurde oben S. 438 Anm. 4 erwähnt. Witelo folgt hier also im Gegensatz zu Augustin der aristotelischen Lehre, die übrigens schon Iamblich (theol. arithm. p. 25, 22 Ast.) wieder im Neuplatonismus heimisch gemacht hat.

[5]) p. 62, 11: determinatur quid sit locus eius (intelligentiae) proprius. qui (locus) duplex assignatur, corporeus et incorporeus; corporeus, sicut caelum empyreum, incorporeus, sicut deus.

Die folgenden Erörterungen bilden den historisch bemerkenswertesten Teil in Witelo's Behandlung des Raumproblems. Er sucht darin zu zeigen, daß jenem Äußersten des Himmels der Charakter als Ort auf Grund seiner Lichtnatur (per naturam lucis) zukomme (11, 6–25).

Es soll sich das aus den Funktionen des Ortes (Raumes) ergeben. Als solche werden hier — ohne weitere Begründung — zwei angegeben: zu enthalten (*continere*) und zu erhalten (*conseruare*).

Alles enthalten nämlich kann der äußerste Himmel, weil er den größten Umfang hat. Den größten Umfang oder die größte Ausdehnung aber hat er deshalb, weil er aus dem einfachsten Körper besteht, nämlich aus Licht. Das Einfachere und Feinere nämlich hat alles in einem mehrfachen Verhältnis[1], als wie das Gröbere. Darum kommt dem Wasser eine größere Ausdehnung zu als der Erde, der Luft eine größere als dem Wasser, dem Feuer eine größere als der Luft, und endlich der fünften Wesenheit, dem Lichtäther, die größte von allen. Wenn also jener äußerste Himmel den Ort für alles in der Welt ausmacht und als allgemeiner Ort alles umschließt, so hat er diese erste der Raumfunktionen, nämlich die des Enthaltens, auf Grund seiner Lichtnatur.

Diese seine Lichtnatur ist zugleich der Grund für die zweite seiner räumlichen Funktionen, die des Erhaltens oder Bewahrens. Diese seine zweite räumliche Funktion, das in ihm Enthaltene auch zu erhalten, beruht nämlich auf dem Einfluß (*influentia*), den jener alles einschließende Himmel auf das in ihm Enthaltene ausübt. „Einfließen" aber, so hatte schon der VII. Satz zu zeigen versucht, kann nur, was die Natur des Lichtes an sich hat.

So kommen also die lokalen Funktionen des Enthaltens und Erhaltens dem ersten Körper (der hier wohl nicht bloß für das ultimum caeli steht, sondern den Himmel überhaupt bezeichnet) durch seine Lichtnatur zu. Durch Teilnahme an dieser geht der örtliche Charakter und die örtliche Funktion auch auf die nie-

[1]) in multiplici analogia 11, 12.

deren Körper über, so daß in der kosmischen Stufenfolge der Elemente jedesmal das höhere der Ort des niederen ist.

Diesen „Ort“ des niederen Körpers nennt Witelo (p. 11, 23) auch seine Form. Wenn aber, so fügt er in einer Schlußbemerkung hinzu, der höhere Körper kraft seiner Lichtnatur die „Form“ des ihm untergeordneten genannt wird, so soll dies nur im Sinne eines von außen her bewahrenden Prinzipes (conseruans extrinsecum) — also nicht im Sinne der inneren Wesensform — verstanden werden (p. 11, 24—25).

So befremdend uns auch diese Anschauungen von der Natur des Raumes erscheinen mögen, so stehen sie doch keineswegs völlig isoliert in ihrer Zeit.

Ich beginne mit den beiden, dem Raume beigelegten Eigentümlichkeiten, der des Enthaltens und der des Erhaltens. Den Ausgang hierfür bildet Aristoteles. Das Kapitel der Physik (IV, 4), welches vom Ort handelt, beginnt dieser mit einer Festsetzung dessen, was dem Orte eigentümlich sei: daß er das im Orte Befindliche umfasse[1]), ohne selbst etwas davon zu sein, daß der jedesmalige Ort eines Dinges weder größer noch kleiner sei als das Ding selbst, daß der Ort und sein augenblicklicher Inhalt trennbar seien, und endlich daß, entsprechend dem Oben und Unten des Raumes, ein jeder Elementarkörper an seinen natürlichen Ort bewegt werde und dort erhalten bleibe. Die Scholastik hatte auf Grund dieser Stelle die „Propietäten“ des Raumes fixiert. Als solche führt Bonaventura die des Enthaltens, des Messens und des Erhaltens auf, wobei die letztere aus der Schlußbemerkung des Aristoteles über den „natürlichen Ort“ der Elemente abgeleitet ist[2]). Witelo hat die des Ent-

[1]) περιέχον, Arist. Phys. IV 4, p. 210 b 34.

[2]) Bonaventura findet I Sent. d. 37 p. 1 a. 1 q. 2 (p. 641 a—b) in der Beziehung des Ortes (locus) und des im Orte Enthaltenen (locatum) eine dreifache Eigentümlichkeit: 1) die Eigentümlichkeit des Ortes, das in ihm Befindliche zu erhalten (proprietas saluationis); 2) die Eigentümlichkeit, vermöge derer das im Orte Befindliche dem Orte an Ausdehnung gleich und seinen Teilen proportional ist (proprietas commensurationis); 3) die Ausfüllung des Ortes durch das im Ort Enthaltene, welches per sui praesentiam replet et supplet indigentiam loci. In ersterer Beziehung sind nur die körperlichen Substanzen, in zweiter diese, sowie in gewisser Weise (nämlich definitiue

haltens und die des Messens in eine zusammengefaßt und kommt so zu seinen zwei Raumfunktionen, der des Enthaltens und der des Erhaltens.

Stehen wir somit bei dem uns zunächst wie eine besondere Eigentümlichkeit anmutenden Gedanken, daß der Ort das in ihm Enthaltene auch konservieren solle, in Wahrheit noch auf aristotelischem Boden [1]), so werden wir bei dem Versuche unseres Verfassers, die von Aristoteles übernommenen Funktionen des Raumes auf der Grundlage seiner Lichtmetaphysik zu erklären, von der Gedankenwelt des nüchterneren Stagiriten weit abgeführt. Ganz vereinsamt ist Witelo freilich auch hier nicht. Vor allem ist es wieder Bonaventura, aus dem sich wenigstens die Elemente seiner Anschauung belegen lassen. Dem Empyreum, das durch und durch reines Licht ist [2]), schreibt dieser zugleich die beiden Eigenschaften zu: durch seinen Umfang und sein Umfassen allen Körpern den Ort zu geben, und durch den von ihm ausgehenden Einfluß das Übrige zu beleben [3]) und zu be-

respectu totius, nicht auch commensuratione partium) auch die geschaffenen geistigen Substanzen, in letzterer auch Gott im Raume. — II Sent. d. 2 p. 2 a. 2 q. 1 (p. 76 b): Locus habet triplicem comparationem ad locatum. Comparatur enim primo in ratione continentis, secundo in ratione mensurantis, et tertio in ratione conseruantis. Continet enim ut uas, mensurat ut quantitas, sed conseruat ut natura. Alle diese Eigenschaften gelten hinsichtlich der veränderlichen körperlichen Substanzen, die beiden ersten hinsichtlich der unveränderlichen körperlichen Substanzen, nur die erste hinsichtlich der geistigen Substanzen. Doch legt Bonaventura auf die proprietas conseruandi solchen Wert, daß er sie, in Anwendung auf einen geistigen Ort, auch vom Engel festgehalten sehen will: nam Angelus habet locum spiritualem conseruantem, scilicet Dei uirtutem. — Eine Vierzahl von Raumfunktionen I Sent. d. 37 p. 2 a. 1 q. 1 (p. 653 a): Leges autem loci sunt quantum ad actum continendi, mensurandi, saluandi, terminandi, wo der actus terminandi aus der aristotelischen Definition des Ortes als „Grenze" des Umfassenden gegen das Umfaßte genommen ist.

[1]) Legt doch Aristoteles ausdrücklich dem Raume auch eine dynamische Bedeutung bei; Phys. IV 1, p. 208 b 9: (Jene Bewegungen der Elemente an ihren natürlichen Ort) οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν.

[2]) lux pura: Bonauent. Breuil. II 3; inter corporea luminosum maxime: II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 fund. 4, p. 73; luminosum per totum: ebd. q. 1 ad 1 (p. 72 a).

[3]) S. S. 402 Anm. 2 und 3.

wahren [1]). Aber bei Bonaventura stehen diese Elemente: die Lichtnatur des Empyreums und seine Natur als allumfassender und allbewahrender Ort, unverbunden nebeneinander. Der Autor unserer Schrift zieht die Konsequenzen seiner Lichtmetaphysik. Der Himmel ist Ort durch seine Lichtnatur, also — da ja der vom Himmel ausgehende Einfluß von dem unter ihm Befindlichen stufenweise partizipiert wird und eben dadurch die räumliche Weltordnung sich aufbaut [2]) —: das Licht ist der Raum.

Und selbst in dieser Form bot die Ansicht unseres Autors wenigstens nicht etwas absolut Neues. Mag auch Witelo sie auf Grund der bereitliegenden Voraussetzungen selbst formuliert haben, so ist sie der Sache nach doch auch sonst auf dem Boden jener Lichtmetaphysik erwachsen. So hat die Vedanta-Philosophie den Lichtäther (âkâça) dem Raume gleichgesetzt [3]). Vor allem aber ist jene Spekulation, wie schon früher erwähnt wurde [4]), durch Proklus ausgebildet worden [5]). Proklus knüpft hier an einen Mythos im zehnten Buche von Platon's *Politeia* [6]), an die Erzählung des Pamphyliers Er, des Sohnes des Armenios, an. Dieser kommt bei seiner Höllen- und Himmelfahrt — deren Darstellung anscheinend mehrfach altes mythisch-spekulatives

[1]) Bonauent. II Sent. d. 2 p. 2 a. 2 q. 1 (p. 74 b): Dicendum uidetur quod, cum caelum empyreum sit primum creatum inter corpora, quod est maximum mole et uirtute: quia est maximum mole, omnia corpora locat per ambitum et continentiam; quia maximum uirtute, cetera uegetat et conseruat per suam influentiam. Ebd. a. 1 q. 2 (p. 72 a): continens immobile et locans, scilicet empyreum. — Alexander von Hales schreibt dem Lichte der Sonne die Erhaltung der Dinge als Wirkung zu; s. S. 394 Anm. 1.

[2]) p. 11, 22—24.

[3]) Deussen, System des Vedânta, S. 249 ff.

[4]) S. S. 370.

[5]) Proclus in Plat. republ. t. II p. 196, 22—199, 21. Auch in einer besonderen Abhandlung hatte Proklus nach seiner Angabe p. 199, 22 den Gegenstand behandelt, die nach dem Scholion zu der Stelle (p. 380, 30 Kroll) den Titel *Περὶ τόπου* führte, nach dem *Fihrist* (p. 252 Flügel) dagegen *Περὶ τοῦ πρώτου τόπου* hieß (Diels zu Simpl. Phys. IV p. 611, 11). Aus dieser Abhandlung ist jedenfalls der ausführliche Bericht über die Lehre des Proklus geschöpft, den Simplicius in seinem Physikkommentare in dem Corollarium de loco p. 611, 10—614, 7 bietet.

[6]) Plato Rep. X 616 B.

Gut enthält — zu einer Stelle, wo man „ein durch den ganzen Himmel und die Erde gespanntes gerades Licht erblickt, wie eine Säule, am meisten dem Regenbogen vergleichbar, aber glänzender und reiner". An dieses Licht sind nach seiner Mitte zu die Bande des Himmels gespannt, so daß es den Himmel zusammenhält, an seine beiden Enden die Spindel der Notwendigkeit.

Plato denkt hier wohl an die Milchstraße, die in der alten Mystik als Seelenweg eine Rolle spielt[1]). Noch Numenius[2]) hat ihn so verstanden. Etwas ganz anderes ist es, was Proklus aus der Stelle herausgelesen oder vielmehr in dieselbe hineininterpretiert hat.

Nach ihm bildet jenes vom Plato geschilderte Licht, das den Himmel und die Erde zusammenhält, den Raum, der dem bewegten Universum als fester Platz[3]) dient. Der Raum nämlich als kosmischer Ort muß nach Proklus[4]) etwas Wirkliches sein, da sonst die Bewegung der Weltkörper aus dem Nichts in das Nichts erfolgte und von einem „natürlichen Orte" der Elemente nicht gesprochen werden könnte. Dieses Wirkliche aber muß körperlich (*σῶμα*) sein, da ein Unkörperliches überall als Ganzes ist[5]), was beim Raume nicht der Fall ist. Es ist ferner unbewegt, da es sonst wieder eines Raumes als Ort seiner Bewegung bedürfte. Weil aber unbewegt, muß dieser universelle Raum unteilbar sein, da eine Trennung in Teile eine Voneinanderbewegung derselben verlangen würde. Als unteilbar endlich muß der Raum frei von Materie sein, da nur das, was vom

1) Vgl. Chr. A. Lobeck, Aglaophamus siue de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres. Königsberg 1829. S. 932 ff. E. Rohde, Psyche², II 94, 1.

2) Vgl. Proclus in Plat. rep. II p. 130, 2–6 (Numenius als Quelle: ebd. p. 128, 26). — Philoponus De aeternitate mundi VII 20 (p. 290, 7 ff. ed. Rabe) legt die Lehre „einigen Theologen der Hellenen" bei.

3) *ἕδρα* Procl. Rep. t. II p. 197, 22. Vgl. auch die seltsame etymologische Erklärung der bei Plato erwähnten Säule; *κίων* soll nach p. 199, 1 das Licht heißen wegen seiner *ἀκινησία*!

4) Ich verbinde hier die Darstellung im Kommentar zur Republik und im Referate des Simplicius.

5) Vgl. Plotin's Lehre von der Gegenwart der idealen Welt in der sinnlichen und von der Gegenwart der Seele im Körper (Zeller⁴ III b, 608 f.).

Stoffe frei ist (das ἄϋλον) leidenslos ist. So kommen wir zu dem seltsamen Resultat, daß der Raum ein unbewegter, unteilbarer stoffloser Körper sein müsse [1]), oder doch der stoffloseste von allen Körpern [2]). Während nun unter den Elementen das Feuer das am wenigsten materielle ist [3]), ist das Licht noch immaterieller als das Feuer. Als immaterieller Körper kann das Licht — das nach den chaldäischen Orakeln als Einheit über der Trias der Feuer-, Äther- und Stoffwelt steht [4]) — die körperliche Welt durchdringen, so daß diese in jenem Lichte ihren Ort hat. Es sind zwei an Ausdehnung gleiche Kugeln, die unbewegte einheitliche des Lichtes, das allem den Ort gibt, und die aus vielen Körpern bestehende des bewegten Kosmos [5]).

Wie nun weiter dieser Raum auch am Leben teil haben und das Leben vermitteln soll [6]), wie dies raumbildende Licht von Proklus nach Porphyr's Vorgang als Lichtleib (ὄχημα) der Weltseele betrachtet wird [7]): diese und andere Phantasien des Neuplatonikers mögen hier auf sich beruhen bleiben, da bei Witelo Ähnliches sich nicht findet. Überhaupt haben wir auf Proklus nicht in dem Sinne hingewiesen, als ob er historisch eine Quelle für den Verfasser der Schrift über die Intelligenzen gewesen wäre, sondern nur, um zu zeigen, wie jene von letzterem auf Grund vorhandener Gedankenelemente vollzogene Ableitung der kosmischen Raumordnung aus dem alldurchdringenden Licht auf dem Boden der neuplatonischen Lichtmetaphysik leicht sich einstellen konnte.

Daß über die Natur jenes räumlich ordnenden Lichtes bei unserm Verfasser sich nichts Näheres findet, ebenso wie eine genauere Angabe darüber fehlt, was unter jenem ultimum caeli

1) Simplic. 612, 24: ἔστιν ἄρα ὁ τόπος . . . σῶμα ἀκίνητον ἀδιαίρετον ἄϋλον.

2) Procl. Rep. 198, 22: ἁπάντων σωμάτων ἀϋλότατον (καὶ θειότατον wird bezeichnenderweise noch hinzugefügt).

3) So schon Plotin. Enn. III, 6, 6 (p. 226, 29—30): τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν.

4) Procl. 201, 10 ff. Simpl. 613, 1 ff.

5) Simpl. 612, 29 ff.

6) Simpl. 613, 23 ff.

7) Procl. 196, 24 ff. 197, 13 f.

als dem allgemeinen Ort zu verstehen sei, wurde schon bemerkt. Auch auf die Frage, wie denn eine bloße Grenze den Raum schaffen könne, bei dem doch auch der Abstand zwischen den Grenzen in Betracht kommt[1]), geht er nicht ein, obwohl doch gerade die Verbindung des Raumproblems mit dem sich verbreitenden Licht darauf hinwies[2]).

Wenn schon hier unser Verfasser dem Unbequemen aus dem Wege geht, so ist es begreiflich, daß er auch von einer anderen Frage sich fern hält, die bei den Voraussetzungen seiner Lichtmetaphysik ihm eigentlich nahe gelegen hätte: von der Frage nach dem Verhältnis, in welchem dieses raumordnende, die Welt durchziehende Himmelslicht zu dem göttlichen Urlicht stehe. Hatte er doch vorher selbst den Satz aufgestellt: „So viel ein jedes vom Licht hat, so viel behält es vom göttlichen Sein bei." Und in der Tat ist vor und nach unserem Verfasser das Raumproblem des öfteren zur Gottheit, zur göttlichen All-

[1]) Schon Simplicius Phys. IV, p. 601, 19 f. hebt hervor, daß Aristoteles und die Peripatetiker, mit Ausnahme des Strato von Lampsakus (v. 23—24), den Raum nur nach zwei Dimensionen konstruieren. Platoniker und Stoiker haben deshalb für die Definition des Raumes den Begriff des Abstandes (*διάστημα*) benutzt (Sextus Empir. Pyrrh. instit. III 124; adv. math. X 3); die Platoniker heben ausdrücklich die Dreidimensionalität des Raumes hervor (Simpl. p. 601, 23), während Aristoteles diese Dreidimensionalität nicht in der Physik im Zusammenhange mit dem Raumproblem bespricht, sondern im Beginn seiner Schrift über das Weltgebäude bei Entwicklung des Unterschiedes von Linie, Fläche, Körper (Arist. De caelo I 1, p. 268 a 7 ff.). — Gewisse Ansätze zu einer anderweitigen Betrachtung des Raumproblems bei Aristoteles finden sich in den *Kategorien* (c. 6 p. 5 a 8—14). Dort erscheint der Raum als kontinuierliches Quantum, wie der Körper im Raume, ohne daß auseinandergesetzt würde, was denn der Raum näherhin sei. Ein ausdenkbarer Sinn läßt sich jenen Ausführungen in den *Kategorien* nur geben, wenn wir den Raumbegriff als die von den Körpern abstrahierte und selbständig vorgestellte Ausdehnung deuten (denn wenn Ausdehnung und Gestalt nach categ. 8, p. 10 a 11 ff. auch accidentelle Bestimmungen sind, so muß doch nach Aristoteles jeder Körper Ausdehnung haben; vgl. Baeumker, Probl. d. Mat. 264 f. 283 f.), wie auch Leibniz den Raum (espace) durch die Ausdehnung (étendue) erklärt und von dieser dann sagt: l'étendue est l'abstraction de l'étendu (Nouveaux essais II 13 § 15, p. 136 Gerhardt). Bei Witelo ist indes auf diese Ausführungen in den *Kategorien* kein Bezug genommen.

[2]) Auch bei Proklus ist beides (Abstand und Licht) verbunden: Simplic. 611, 24—25. 30.

gegenwart in Beziehung gebracht. So hatte Philo [1]) Gott als den Ort von allem bezeichnet, der alles umfaßt, ohne selbst von etwas anderem umfaßt zu werden, und der jedem Dinge im Weltall eine Zuflucht bereitet [2]), und innerhalb des Neuplatonismus stellt Iamblich [3]) Ähnliches auf. Sextus Empirikus suchte zu zeigen, daß die aristotelische Lehre von der das Universum umfassenden Gottheit [4]) zusammengehalten mit der aristotelischen Raumdefinition, auf die Auffassung Gottes als des absoluten Ortes hindränge [5]). In der talmudisch-midraschischen Litteratur [6]) und in der Lichtspekulation der Kabbala [7]) finden sich verwandte Gedanken. In ausgesprochen pantheistischer Weise ließen die Amalrikaner [8]) Gott und dem Raum zusammenfallen. Avencebrol, der neun Stufen der „Form des Ortes“ aufstellt [9]), als ihre unterste den Ort im gewöhnlichen aristotelischen Sinne [10]), bezeichnet den Schöpfer gelegentlich als den „unendlichen Ort“ [11]), wobei freilich zu beachten ist, daß

[1]) Philo De fuga et inuent. 12, 75 (t. III p. 125, 25 ff.); De somn. I 11, 63 (t. III p. 218, 18 ff.).

[2]) Die beiden Raumfunktionen: Enthalten und Erhalten, die uns bei Witelo entgegentraten.

[3]) Simplic. Categ. 92 *a*.

[4]) Vgl. Aristot. Metaph. XII 8, p. 1074 b 3: *περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*.

[5]) Sextus Empir. Aduers. math. X 33. — Natürlich muß bei dieser Argumentation der extramundane aristotelische Gott seines rein geistigen Charakters entkleidet und der stoischen Vorstellung angenähert werden. Aber eine solche Umbildung tritt ja in der Tat in der Zeit des allgemeinen Eklektizismus auf, wie z. B. in der pseudo-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου*.

[6]) Joël, Religionslehre des Sohar S. 6 f. Freudenthal, Hellenist. Studien S. 72 f.

[7]) S. oben S. 382.

[8]) Vgl. Garnerius von Rochefort, Contra Amaurianos c. 1 (Baeumker, Traktat gegen die Amalricianer, S. 21, 20 ff.), der den Amalrikaner argumentieren läßt: Item quaerit Augustinus: ubi erat Deus antequam mundus fieret?, et respondet: in se ipso. Videtur quod, si alicubi non fuisset, incongrua esset quaestio, quia falsum implicaret. Ergo fuit alicubi. Ergo in aliquo loco fuit ab aeterno. Ergo aliquis locus fuit aeternus. Ergo aliquis locus fuit deo coaeternus. Ergo ille locus fuit deus, quia nihil aeternum nisi deus.

[9]) Avencebrol, Fons uitae II 14, p. 48, 11—13 ed. Baeumker.

[10]) Ebd. p. 48, 23 f.

[11]) Ebd. III 8, p. 95, 28 (im Auszug Falaqera's fehlt die Stelle).

er zwischen körperlichem und geistigem Ort unterscheidet [1]). Selbst in der neueren Zeit sind bekanntlich noch daran anklingende Anschauungen aufgetreten: bei Newton [2]), Samuel Clarke [3]) und sogar noch gelegentlich — freilich in stark verklausulierter Form — bei Kant [4]).

Unser Verfasser hatte, wie wir früher sahen [5]), seine Lichtmetaphysik so gewendet, daß die pantheistische Auffassung derselben ausgeschlossen wurde. Mit dem Neuplatonismus geht er immer nur so weit, als dessen Anschauungen mit der aristotelisch-augustinischen Gotteslehre vereinbar bleiben. So finden wir denn wohl bei ihm die beiden Sätze: einerseits, daß der Himmel durch seine Lichtnatur der Ort für alles ist, andererseits, daß alles, soweit es Licht einschließt, am göttlichen Sein teil hat; aber der Raum selbst und das göttliche Sein sind nicht in Beziehung gebracht. Es war wohl die Gefahr eines materialistischen Pantheismus, welche den Verfasser hiervon sich fernhalten ließ. Denn wenn auch eine solche Konsequenz keineswegs notwendig war, so zeigt doch das Beispiel der Amalrikaner, sowie auch das Schillernde in der kabbalistischen Spekulation, wie nahe sie lag.

1) Siehe den *Index rerum* meiner Ausgabe s. v. *locus* I, 1.

2) Isaac Newton, Optice sive de Reflexionibus, Refractionibus, Inflectionibus et Coloribus Lucis libri tres. London 1706. p. 346. — Newton betrachtet den Raum als das Sensorium Gottes, in dem dieser die Gegenstände, welchen er durch seine Allgegenwart gegenwärtig ist, in ähnlicher Weise sieht, wie die Seele im Gehirn als ihrem allgemeinen Sinnesorgan die Bilder der Gegenstände bewußt erfaßt. Vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Bd. II. Leipzig 1884. S. 104 ff. Anm.

3) Vgl. Clarke's Briefwechsel mit Leibniz: Leibniz philos. Schriften, hrsg. von Gerhardt, VII, 353 f. 360 f. Clarke weist die pantheische Deutung ab: „Infinite Space is not God" (p. 368).

4) In der Inaugural-Dissertation vom J. 1770 (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 22 Schol., Bd. II S. 410 der Akademie-Ausgabe) stellt es Kant als eine Annahme auf, welche die Gewißheit einer apodiktischen Metaphysik freilich überschreite, daß der Raum die Erscheinung der göttlichen Allgegenwart, die omnipraesentia phaenomenon („phaenomenon" bei Kant Nominativ) sei, da die Raumbeziehungen der Substanzen nur deshalb möglich seien, weil die absolute Ursache des Weltalls allen Dingen innerlich gegenwärtig ist.

5) S. 432.

An einer späteren Stelle freilich, auf die schon hingewiesen wurde [1]), wird auch in der Schrift *De intelligentiis* Gott als Ort bezeichnet (p. 62, 13). Aber hier wird Gott als geistiger Ort der Intelligenzen ausdrücklich vom körperlichen Ort unterschieden, als welcher den Intelligenzen das Empyreum zugeteilt wird. So drückt auch Bonaventura sich aus, der den Engeln das Empyreum als räumlichen Ort zuweist [2]), während sie ihren geistigen Ort in der Kraft Gottes haben sollen [3]). Es liegt hier also ein erweiterter, metaphorischer Gebrauch des Wortes „Ort" vor, der sich bei Augustin [4]), ja schon bei Aristoteles [5]) vorgebildet findet. Für das Raumproblem hat dieser „geistige Ort" [6]) keine Bedeutung. Der „Exkurs" über das Licht nimmt auch hier seine besondere Stelle ein.

In den etwas abrupten Schlußbemerkungen Witelo's wurden ohne weiteres Ort und Form zusammengestellt (p. 11, 23). Die Natur des Lichtes, an welcher die Stufen des Weltalls in abnehmendem Grade teilhaben, soll es mit sich bringen, daß in der Ordnung des Universums der eine Körper Ort und Form (locus et forma) des andern ist. Eine Begründung wird diesem neuen Gedanken nicht hinzugefügt. Wir verstehen ihn aber, wenn wir uns erinnern, daß nach der von Bonaventura [7]) vorgetragenen Lehre das Licht eine gemeinschaftliche Form aller Körper ist, durch welche gemäß dem Grade, in welchem diese Körper an ihm teilhaben, die Stellung derselben in der Ord-

[1]) S. oben S. 440.

[2]) Bonauentura II Sent. d. 2 p. 2 a. 2 q. 1 (p. 76 b).

[3]) Ebd. (s. S. 442 Anm. 2).

[4]) Augustin. in Ioann. tr. 112 n. 3; *PL* 35, p. 1928: Si enim loca dicenda sunt et quibus non corpora continentur, et locus est cuique rei ubi est: locus Christi aeternus, ubi semper est, ipse Pater est, et locus Patris Filius est . . . et locus noster ipsi (sc. Pater et Filius) sunt . . et nos locus Dei sumus.

[5]) Aristot. De an. III 4, p. 429 a 27, wo die Seele *τόπος εἰδῶν* genannt wird.

[6]) Etwas anders steht es mit dem locus spiritualis und corporalis bei Avencebrol (s. S. 448), insofern dieser eine forma loci annimmt, die aduenit a superiore ad inferius (F. V. II 14, p. 48, 11). Aber es wurde schon früher bemerkt (S. 423 Anm. 2), daß ein direkter Einfluß Avencebrol's auf den Traktat *De intelligentiis* nicht vorliegt.

[7]) S. S. 398 ff.

nung des Wirklichen bestimmt ist, vom Empyreum an bis zur Erde hinab[1]). Als erste der sinnfälligen Formen hatte auch der Widmungsbrief der *Perspectiua* das Licht bezeichnet[2]).

Aber Bonaventura ließ diese Form den Dingen innerlich sein, als grundlegende Form, welche der Materie das substantiale Sein gibt und so den Eintritt und die Wirkungsfähigkeit der besonderen substantialen Formen ermöglicht[3]). Im Sinne einer solchen inneren Form ist es auch gemeint, wenn Albert[4]) in seiner Darstellung der arabistischen Lehre die Formen der Dinge mit Einschluß der ersten Körperform als Eingießungen des Lichtes auffaßt und wenn Robert Grosseteste[5]) die forma corporeitatis mit dem Lichte identifiziert.

Für Witelo dagegen mußte diese bei Albert und Bonaventura in sich wohl zusammenhangende Lehre zu Schwierigkeiten führen, wenn er die neuplatonische Lichtmetaphysik mit der aristotelischen Theorie des Ortes verbinden wollte. In der Doppelgleichung: Licht — Ort — Form paßten die beiden letzten Glieder nicht mehr zusammen, wenn unter der Form eine innere Wesensform verstanden werden sollte. Aristoteles[6]) nämlich hatte zwar die Auffassung des Ortes als Form (*μορφή*) ebenso wie die platonische Gleichstellung desselben mit der Materie, als eine naheliegende Annahme erwähnt, aber doch sogleich eine Polemik daran angeschlossen. In dieser Polemik wird nun, was zu beachten ist, nicht geleugnet, daß überhaupt eine Form den Ort ausmache; nur sei diese Form nicht die dem Dinge selbst anhaftende Form[7]), sondern die Grenze des umfassenden Körpers. Aber bei kontinuierlich sich anschließenden Körpern fallen doch die Grenzflächen des Umfassenden und des Umfaßten zusammen[8]), so daß die innere Hohlform des ersteren der äußeren Körperform des letzteren entspricht. — Wie man sieht, redet Aristoteles hier

[1]) Bonauent. II Sent. d. 13 a. 2 q. 2, p. 320 b (s. S. 399 Anm. 1).
[2]) Siehe oben S. 253.
[3]) S. S. 401. [4]) S. S. 413. [5]) S. S. 414.
[6]) Aristot. Phys. IV 4, p. 211 b 5 ff.
[7]) Ebd. b 13: *εἶδος* (man beachte den Wechsel des Ausdrucks gegenüber dem allgemeineren *μορφή*) *τοῦ πράγματος*.
[8]) b 11—12: *ἐν ταὐτῷ τὰ ἔσχατα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου*

von der Form im Sinne der körperlichen Gestalt. Indem indes diese Form der Materie (ὕλη) als zweites Einteilungsglied gegenübergestellt wird, verliert sich der Begriff „Form" ganz unbestimmt in die allgemeine morphologische Betrachtungsweise des Aristoteles, nach der ja übrigens auch die „Gestalt" — die vierte Art der Qualität [1] — wenigstens auf organischem Gebiete aus der Wesensform fließen, und selbst auf anorganischem Gebiete ein Zusammenhang zwischen dem Maß der Quantität und der substantialen Form bestehen soll [2].

Witelo übernimmt nun dem Aristotelismus den Gedanken, daß der Ort die äußere Form sei. Wegen der Unbestimmtheit des Formbegriffs kann er damit die andere Vorstellung verbinden, daß die Formfunktion in den kosmischen Körpern auf deren Lichtnatur beruhe. So ergibt sich denn als Resultat der Gedanke, daß in der Raumordnung des Universums jedesmal der höhere Körper wie der Ort, so auch die erhaltende Form des niederen sei.

2. Die Bedeutung des Lichtes als des Trägers der Lebenskraft in der Welt der Organismen.

Auf den Zusammenhang, welchen die IX. Proposition mit dem Früheren (p. 10, 3—5) hat, ist schon hingewiesen (S. 433 f.). Wir betrachten sie hier in ihrer Sonderstellung.

Das Licht ist Prinzip der Bewegung und des Lebens in allem Lebenden (p. 11, 26).

Auch das ist ein altes Bestandstück der traditionellen Lichtmetaphysik.

Hatte die heraklitisch-stoische Lehre das „ewiglebende" [3], „lebengebende" [4] Feuer, Aristoteles die in der ganzen Welt verbreitete Wärme zum Träger oder doch Mittel der Lebensfunktionen gemacht, so war bei anderen das sublimere Licht in diese Rolle eingerückt. Ich lasse alle bei Seite, welche in mehr bildlicher Weise Licht und Leben verbinden, um das göttliche

[1]) Aristot. Categ. 8, p. 10 a 11 ff.

[2]) Baeumker, Probl. d. Materie S. 264 f.

[3]) ἀείζωον, Heracl. fr. 30 Diels.

[4]) ζωηφόρον in den Chaldäischen Orakeln, Kroll p. 19.

Leben [1]) oder das Leben des Geistes zu veranschaulichen, wie die hermetischen Schriften [2]) und die Doketen [3]) oder aus späterer Zeit Bernhard Sylvester [4]) — um von einer unzählige Male angeführten, aber rein figürlichen Stelle in der Einleitung des Johannesevangeliums (1, 4—5) ganz zu schweigen —. Aber das Charakteristische jener Anschauung tritt hervor, wenn Heraklides der Pontiker die Seele des Menschen, entsprechend seiner Ansicht von der Herkunft derselben, als Licht bestimmt [5]). Wurde dieses Licht, wie Heraklides es meinte, nun als körperlich gefaßt [6]), so war dies freilich mit dem platonischen Spiritualismus nicht vereinbar. So haben denn die Späteren aus der Lichtseele einen Lichtleib gemacht, der die Seele umgibt und durch den sie den Körper belebt und bewegt. Eine solche leuchtende, wärmende, gestaltende Lichthülle schreibt schon Plotin der Seele zu [7]). Porphyr, Iamblich, Hierokles, Syrian, Proklus u. a., welche im Anschluß an ein Platonisches Wort [8]) diese den materiellen Leib belebende Lichthülle als „Fahrzeug" *(ὄχημα)* der Seele bezeichnen, sind ihm hierin gefolgt [9]). Proklus hebt ausdrücklich hervor, daß diese unvergängliche [10]) Lichthülle *(αὐγοειδὲς ὄχημα)* auch für die Sinnesempfindungen und deren Organe das einheitliche Prinzip sei [11]). Dann hat Augustin den plotinischen Gedanken, daß das Licht zwischen Leib und Seele vermittle und das Medium sei, durch welches die Seele den Leib belebe und die Organe

1) Siehe dazu oben S. 431.

2) Poem. c. 1 § 1 u. 12, p. 4, 17; 6, 3 Parthey.

3) Hippolyt. Refut. haeres. VIII 1, 9.

4) De mundi uniuersitate p. 13, 150 Barach (vom Noys): erat fons luminis, seminarium uitae.

5) Zeller⁴ II a, 1038, und besonders Rohde, Psyche² II, 320, 1.

6) *οὐράνιον σῶμα*: Philopon. De an. I prooem., p. 9, 5—7 von Heraklides.

7) Baeumker, Problem der Materie 410 f.

8) Plato Phaedon 113 D; Timaeus 41 DE. 69 C; Phaedrus 247 B. Vgl. z. B. Proclus in Tim. V p. 265, 13 ff. 268, 3 ff. Diehl.

9) Baeumker S. 418. Kroll p. 47.

10) Procl. in Tim. V, p. 235, 21. 267, 25.

11) Procl. Republ. t. II, 154, 25 ff. in Tim. III, p. 81, 20 f. V, p. 267, 10 f. Vgl. schon Plotin Enn. I 1, 6 p. 7, 31 ff.

zu ihrer Funktion geschickt mache [1]), ja daß das Licht als allgemeines Instrument der Sinneswahrnehmung zwischen dem Körper und der unkörperlichen Seele die Vermittlung ausübe [2]), in der christlichen Spekulation bekannt gemacht. Ebenso ist diese Theorie in der orientalischen Philosophie heimisch. So bei Isaak Israeli [3]) und bei Avicenna, auf den Bonaventura hinweist [4]). Innerhalb der Scholastik tritt die Lehre besonders bei Bonaventura hervor [5]), wenn dieser sie auch nur mit einer gewissen Verklausulierung [6]) sich zu eigen macht. Auch Thomas von Aquino [7]) berichtet von solchen, welche die Seele durch Vermittlung des Lichtes mit dem Körper vereinigt sein ließen.

Das belebende Licht, welches zwischen Seele und Leib vermitteln soll, hatte — nach dem Vorgange des Heraklides — bereits der Neuplatonismus in einen kosmischen Zusammenhang gebracht. Schon Porphyr redete von einem Lichtleib *(ὄχημα)* der Weltseele [8]); Iamblich ließ der Einzelseele ihre Lichthülle vom Weltäther zukommen [9]) und Proklus [10]) schloß sich ihm hierin an. Es ist also das vom Lichthimmel stammende Leben, das auch in die Einzelwesen einströmen soll. Aristotelische Analogien lagen nicht fern. So läßt Aristoteles in der Schrift von der Erzeugung der Tiere „die Anlage einer jeden Seele

[1]) Augustin. De Genesi ad litt. VII 15, 21; *PL* 34, p. 363: (anima) crassioris corporis sui materiam . . . per subtilioris naturam corporis administrat, id est per lucem et aërem. — Ebd. c. 19, 25; p. 364: (anima) per lucem . . et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tanquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat.

[2]) De Genesi ad litt. III 5, 7; p. 282: Anima . ., cui sentiendi uis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat uigorem sentiendi. Daß dort weiterhin von der subtilitas des Feuers die Rede ist, kommt für Augustin nicht in betracht, da derselbe (s. S. 438 Anm. 4 Ende), ebenso wie Plotin, das Licht nicht mit dem corpus quintum des Aristoteles, sondern mit dem feinsten Feuer identifiziert.

[3]) S. S. 384.

[4]) Bonauent. II Sent. d. 17 a. 2 q. 2 arg. 1, p. 421 a.

[5]) S. 402—403. [6]) S. 403 Anm. 3.

[7]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 76 a. 7.

[8]) S. 446 Anm. 7.

[9]) Proclus in Tim. V, p. 266, 27. [10]) A. a. O.

eines Körpers teilhaftig sein, der verschieden ist von den sogenannten [1]) Elementen und göttlicher als diese". Wie sich die Seelen nach höherem und niederem Range unterscheiden, so soll sich auch „die besagte Natur" unterscheiden [2]), unter der natürlich der Äther zu verstehen ist. Bei der Ausbildung des arabistischen Neuplatonismus erwuchs so die Anschauung, daß der erste Himmel, der Fixsternhimmel, durch sein Licht alles Leben hervorbringe [3]). Das Himmelslicht ist es, welches die vegetative und sensitive Seele aus der Potenz herausführt [4]). Das Licht erscheint hier nicht nur als Band zwischen der unkörperlichen Seele und dem Leibe, sondern zugleich als das, was bei der Einpflanzung der Einzelseelen in den Leib eine Rolle spielt. Doch scheint beides (wie wir es auch bei Witelo finden werden) nicht scharf geschieden zu sein. — Indem innerhalb der scholastischen Philosophie mit den drei Stufen des Lebens und wohl auch mit den von Aristoteles (in *De gener. an.*) angenommenen Verschiedenheiten „der besagten Natur" (d. h. des Äthers) die Dreiteilung des Himmels in Empyreum, Krystallhimmel und Sternenhimmel verbunden wurde, entstand eine seltsame Anthropologie. Der Sternenhimmel soll die Elemente harmonisch vereinen, so daß sie die vegetative Seele aufzunehmen fähig ist; dem Krystallhimmel fällt die gleiche Funktion für die Aufnahme der sinnlichen, und dem Empyreum für die der vernünftigen Seele zu [5]). So soll denn auch die vegetative Seele durch das Licht des Sternhimmels mit dem Körper verbunden sein, die sensitive durch das des Krystallhimmels und die intellektive durch das Licht des Empyreums [6]). Bonaventura macht sich diese Ansicht nicht geradezu zu eigen; aber er hält sie für wohl

[1]) Zu τῶν καλουμένων vgl. H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig 1899. S. 25.

[2]) Aristot. De generat. anim. II 3, p. 736 b 29 ff.

[3]) S. S. 390 f. — Averroes dagegen läßt, dem Aristoteles nach anderer Seite hin getreuer, die Wärme des Himmels das Leben mitteilen: De substantia orbis c. 2 (Aristoteles cum Auerrois commentariis, Venet. ap. Iunctas 1562, Tom. IX fol. 8 B).

[4]) Vgl. was S. 402 Anm. 2 aus Bonaventura dieser arabistischen Lehre gemäß angeführt ist.

[5]) Bonauent. Sent. II p. 2 a. 1 q. 2, p. 74a—b.

[6]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 76 a. 7.

glaubhaft[1]. Thomas von Aquino dagegen, der hinsichtlich der Zusammensetzung des Menschen die aristotelischen Prinzipien strengstens durchzuführen unternimmt, verwirft diesen und ähnliche Versuche auf das entschiedenste; ja er stellt sie als lächerlich hin[2]. Dadurch hat er alle jene kühnen Hypothesen für die Folgezeit in der Scholastik zurücktreten lassen.

Den Verfasser der Schrift „über die Intelligenzen" finden wir auf der Seite Bonaventuras. Zwei aus den vorstehenden historischen Bemerkungen verständliche Beweise bietet er für jene „mehr verborgene" (11, 31) Eigentümlichkeit des Lichtes, Prinzip der Bewegung und des Lebens zu sein.

1. Nach Aristoteles[3] ist der erste Himmel Ursache des Lebens in allem Lebenden. Dieser aber hat seine Kraft und Wirkung durch die Natur des Lichtes. Also ist es eine Wirkung des Lichtes, zu beleben (11, 35—12, 4).

Nähere Bestimmungen dazu werden im Zusammenhange mit der Erledigung eines Einwurfes gegeben.

Als Ursache des Lebens in der sublunarischen Welt — so wendet nämlich der Verfasser selbst sich ein — stellt Aristoteles die Seele auf, die eine unkörperliche Substanz[4] ist und darum nicht von etwas Körperlichem, dem Lichte, hervorgebracht werden kann (12, 5—10).

Aber das Licht, erwidert Witelo[5], hat die Fähigkeit zu beleben deshalb, weil es entweder selbst eine göttliche Kraft ist oder eine solche göttliche Kraft mit sich führt (12, 12—14): eine Stelle, zu der die Parallelen aus dem Widmungsbrief der *Perspectiua* bereits früher angeführt sind[6].

[1]) Bonav. a. a. O.: opinio satis probabilis.

[2]) Thomas a. a. O.: factitium et derisibile. — Die von Thomas selbst aus Augustin De Gen. ad litt. VII 19 angeführte Stelle wird unhistorisch umgedeutet. [3]) Wegen des Zitates s. S. 12 Anm. 1.

[4]) Daß die Seele, und zwar nicht nur die intellektive, sondern auch die sensitive, eine unkörperliche Substanz sei, lehrt unser Verfasser auch sonst. Prop. XXV, 4, p. 29, 31. 31, 4, wird sie als substantia simplex bezeichnet. Die aristotelische Unterscheidung einer dreifachen οὐσία, darunter auch der Substanz im Sinne von Form, ermöglichte es hier ohne weitere Bemerkung, die platonisch-augustinischen und die aristotelischen Anschauungen gleichzusetzen. [5]) Die Stelle wurde schon oben S. 432 behandelt.

[6]) S. 253 Anm. 5.

Daß auch Aristoteles dieser Ansicht von der allbelebenden Kraft des Himmelslichtes gewesen sei, sucht der Verfasser durch den Hinweis auf die bekannten Ausführungen [1]) über die generatio aequiuoca darzutun (12, 14—13, 6. 13, 11—12). Wie nämlich nach Augustin's [2]) Lehre die verborgenen Samen aller Dinge von Gott bei der Schöpfung in die Elemente hineingelegt wurden, so hat auch der erste Himmel die Fähigkeit, alles zu beleben, durch eine von Anfang an von Gott in ihn hineingelegte Kraft. — Deutlich rückt hier Witelo von aller neuplatonischen Emanationslehre ab. Hatte er schon früher dem Gedanken von der Teilnahme aller wirkungsfähigen Dinge am göttlichen Urlicht eine solche Wendung gegeben, daß die pantheistische Fassung abgewehrt werden konnte [3]), so stellt er sich jetzt ganz auf den Boden der augustinischen Schöpfungslehre.

Ob das Himmelslicht die belebende Seele in den Organismen hervorrufen, oder ob es der anderswo herstammenden unkörperlichen Seele als Mittel für die Lebensfunktionen dienen solle oder ob vielleicht beides anzunehmen sei: das bleibt trotz der Berufung auf die Aristotelischen Ausführungen über die generatio aequiuoca bei unserm Autor so unbestimmt, wie auch sonst bei den Anhängern jener Theorie [4]). Dagegen spricht er sich über den Grund aus, weshalb dem Lichte die belebende Kraft zukomme. Er liegt in der Eigentümlichkeit des Lichtes, sich durch Vervielfältigung [5]) zu verbreiten (12, 10—12).

Auch zu dieser Lehre von der Selbstvervielfältigung des Lichtes haben wir bereits früher [6]) Ähnliches aus der *Perspectiua*

[1]) Die Zitate S. 12 Anm. 1 und 2. Freilich spricht Aristoteles dort von der allverbreiteten Lebenswärme, nicht von dem Lichte (Vgl. S. 455 Anm. 3 über Averroes).

[2]) Nachweis S. 13 Anm. 2. Vgl. auch Fr. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889. S. 17 f.

[3]) Vgl. S. 432.

[4]) S. S. 455.

[5]) p. 12, 11. Von der Selbstvervielfältigung des Lichtes (vgl. dazu S. 429 Anm. 5 ist auch p. 9, 11. 15. 17. p. 13, 16—17 die Rede; von der des Feuers p. 34, 8—9. p. 38, 31—32. Über die Selbstvervielfältigung beim amor (p. 23, 35) und bei der Erkenntnis s. unten.

[6]) S. 254.

angeführt, die von einer natürlichen Vervielfältigung der Formen bei der Reflexion des Lichtes redet. Doch war in der „Perspektive" mit ihrem spezifisch optischen Thema keine Veranlassung gegeben, auf die metaphysische Seite der Frage einzugehen. Diese tritt deutlich bei Albert[1]) und besonders bei Bonaventura hervor, dessen Ausführungen darüber bereits früher[2]) zusammengestellt sind.

Aus dieser „Vervielfältigung des Lichtes" erklärt sich auch der folgende zweite Beweis:

2. Das Leben besteht in der Thätigkeit, bei der ein Seiendes sein Sein in ein anderes eingießt[3]). Eine solche Thätigkeit der Seinsmitteilung an ein anderes liegt daher vor, wenn die Seele den Körper belebt. Seinsmitteilung aber ist Eigentümlichkeit des Lichtes oder dessen, was die Natur des Lichtes hat[4]). Darum ist Bewegung und Leben (Lebensbewegung) in allem Lebenden vom Lichte bewirkt (13, 13—20).

Zu diesem Hauptsatze tritt noch ein Zusatz (11, 26. 13, 20—14, 4). Der Körper, hören wir, wird zur Aufnahme der vom Lichte bewirkten Lebensbewegung durch die Wärme befähigt, welche dem Körper die dafür nötige Beschaffenheit gibt. So hat die aristotelische[5]) Lehre von der Notwendigkeit der Wärme für die Entstehung des Lebens — die übrigens selbst schon das Warme[6]) zum Lichtelement, dem Äther, in Beziehung setzt — auch in der neuplatonischen Lichtmetaphysik unseres Verfassers ihren Platz gefunden.

Gegen die Behauptung, das Licht sei Ursache des Lebens, erhebt sich ein neuer Einwand. Das Himmelslicht nämlich durch-

[1]) S. S. 409.

[2]) S. 405 Anm. 3.

[3]) Gegenüber dieser unmittelbar auf der Emanationslehre beruhenden Erklärung des Lebens werden wir später eine andere kennen lernen, die das Leben mehr immanent faßt.

[4]) Vgl. Bonavent. II Sent. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 fund. 4, pag. 73 b: Quanto lumen est maius, tanto magis se diffundit et multiplicat.

[5]) S. S. 457 Anm. 1.

[6]) τὸ καλούμενον θερμόν: Aristot. De generat. anim. II 3, p. 736 b 34—35, wo b 30 ff. offenbar vom Äther die Rede ist. Vgl. Bonavent. II Sent. d. 8 p. 1 a. 3 q. 1 fund. 5 ad oppos., p. 219 b.

zieht nach jener Lehre alles Niedere [1]). Müßte da nicht aus der belebenden Kraft dieses alldurchdringenden Lichtes eine Allbeseelung folgen?

Die Antwort gibt der zweite Teil der IX. Proposition. Das Licht und seine belebende Kraft sind zwar mit allen Dingen verbunden; das Leben selbst aber können sie nur da hervorbringen, wo die dazu als Voraussetzung notwendige Beschaffenheit (debita dispositio) — als welche wir soeben die Wärme kennen lernten — vorhanden ist (14, 5—7). — Auch hier bewegen wir uns ganz in den Geleisen der Lichtmetaphysik, nach der überhaupt die Kraftverminderung des Lichtes nicht aus einer Schwächung seines Wesens, sondern aus der geringeren Aufnahmefähigkeit der Materie hervorgeht [2]).

3. Das Licht als Prinzip des Erkennens.

Es wurde schon hervorgehoben [3]), daß bei diesen Ausführungen der ursprüngliche Zusammenhang der Abhandlung über das Licht: die Beziehung auf die erste Ursache und das Verhältnis alles endlichen Seins zu deren wesenhafter Lichtnatur — es waren ja die Beweise für einen hierauf bezüglichen Satz, welche in regressivem Deduktionsgange zu jener allgemeinen Abhandlung geführt hatten —, außer Acht gelassen wird. Die Erörterung wächst zu einem in sich abgerundeten Exkurs aus.

„Licht und Erkennen" ist das Thema seines letzten Teils. Nicht über die Natur des Erkennens überhaupt wird hier gehandelt — das geschieht erst weiterhin, wo das Erkennen der ersten Ursache, der Intelligenzen und der Seele untersucht wird [4]) —, sondern von der Beziehung des Erkennens zum Licht. Und auch dies wieder nicht nach allen Seiten hin. Das Licht kann

[1]) Vgl z. B. **Avicenna** (S. 391) und **Bonaventura** (S. 398).

[2]) **Bonaventura** (S. 400 Anm. 4).

[3]) S. 433 f.

[4]) Um von Witelo's Sätzen ein klares Bild zu geben, werden wir zum Schluß dieses Abschnittes freilich auch aus dem Folgenden die Hauptzüge zusammentragen, die sich auf das Erkennen überhaupt, insbesondere auf das menschliche Erkennen, beziehen, da er selbst eine systematische Darstellung des menschlichen Erkennens nicht gegeben hat, sondern nur hier und da bei verschiedenen Gelegenheiten darauf kommt.

als Objekt der Erkenntnis betrachtet werden: das sinnfällige Licht als Objekt der Gesichtswahrnehmung, das Licht im übertragenen Sinne der sich kundgebenden Wahrheit — wie auch Thomas von Aquino tut[1]) — als Objekt der Vernunfterkenntnis; es kann gefragt werden, woher jenes geistige Licht stamme, ob es mit Augustin in den rationes aeternae zu suchen sei, oder mit Thomas in der Thätigkeit des intellectus agens, oder mit Durandus in der Wirksamkeit der ersten Denkprinzipien. Das wäre eine erkenntnistheoretische Verwendung des Lichtbegriffes. Es kann aber auch, innerhalb des Rahmens einer Metaphysik des Lichtes, das erkennende Subjekt als Licht gedeutet und diesem erkennenden Subjekt die Lichtnatur beigelegt werden, durch welche es über eine bloß physische Wirkungsweise hinausgehoben und der Erkenntnis fähig werden soll.

So lehrte Plotin[2]), daß der Intellekt das Licht und des Lichtes Quelle nicht als etwas Äußeres schaue, sondern das Licht in sich erblicke, wie das Auge vor dem äußeren Licht ein inneres Licht sehe, das im Dunkel der Nacht deutlich erfaßbar als Lichtgefunkel aufleuchte und bei geschlossenen Lidern gerade dann gesehen werde, wenn man mit der Hand das Auge vor der Außenwelt zudrücke[3]). Würde doch das Auge die Sonne nicht erblicken, wenn es nicht selbst sonnenhaft wäre — wie die Seele das Schöne und Göttliche nicht sehen würde, wenn sie nicht selbst schön und gottförmig wäre[4]). Plotin versteht unter dem Intellekt in diesem Sinne zwar den Weltgeist; aber jener Analogiegrund muß auch von jedem erkennenden Geiste gelten. Gelegentlich heißt es auch bei ihm ausdrücklich von der Einzelseele — es handelt sich dort um das „Zusammengesetzte“ als Subjekt der sinnlichen Wahrnehmung —, daß diese „aus dem Leibe und einem gewissen von ihr ausgehenden ‚Lichte‘ die Natur des lebendigen Wesens zu einem Anderen macht, dem das Wahrnehmen angehört“ [5]). So stellt denn auch

[1]) S. S. 415 f. Vgl. Augustin (S. 375 Anm. 1).

[2]) Plotin. Enn. V 5, 7; p. 188, 10 ff.

[3]) eine merkwürdige Deutung bekannter physiologischer Tatsachen, die aber erst seit noch nicht langer Zeit völlig überwunden ist.

[4]) Plotin. Enn. I 6, 9; p. 54, 2 ff.

[5]) Enn. I 1, 6; p. 7, 31 ff.

Augustin dem äußeren körperlichen Licht, welches gesehen wird, das innere Licht gegenüber, welches das empfindende Leben selbst in allen seinen Formen ausmacht und in der Seele seinen Sitz hat [1]), in der es auch dann vorhanden bleibt, wenn, wie bei Blinden und Tauben, die körperlichen Organe beschädigt sind, und dessen Mangel die Empfindungslosigkeit [2]) ausmacht, wie bei den Pflanzen. Diesem Lichte in der Seele, auf welchem die Fähigkeit der sinnlichen Empfindung beruht, stellt er dann noch weiterhin das Licht zur Seite, durch welches wir denken, und dessen Mangel die Unvernünftigkeit bedeutet, wie bei den Tieren [3]). — Daß aber das Licht nicht nur Organ des Sehens, sondern ebenso aller übrigen Sinnesempfindungen sei, ist eine auf dem Boden der Lichtmetaphysik sehr naheliegende Anschauung. Es sei dafür auf die Lehre der Neuplatoniker von der Lichthülle der Seele (*ὄχημα*) hingewiesen, welche nach ihnen das einheitliche Prinzip aller Sinneswahrnehmung ist [4]), sowie

[1]) Augustin. De Gen. ad litt. lib. imperf. 5, 24; *PL* 34 p. 228 ff.: Alia est . . lux quae uidetur his oculis corporeis, etiam ipsa corporea, ut solis et lunae et stellarum . . . Alia item lux est uita sentiens et ualens discernere, quae per corpus ad animae iudicium referuntur . . . Alia est enim lux quae sentitur oculis, alia qua per oculos agitur ut sentiatur. Illa enim in corpore, haec autem, quamuis per corpus ea quae sentit percipiat, in anima est tamen.

[2]) insensibilitas oder insensualitas, a. a. O.

[3]) Ebd. p. 229: Tertium lucis genus in creaturis intelligi potest, quo ratiocinamur. Huic contrariae tenebrae sunt irrationabilitas, sicut sunt animae bestiarum. — Gegensatz und Zusammenhang zeigen, daß auch hier das Licht nicht als Gegenstand, sondern als Träger der Erkenntnistätigkeit gemeint ist. Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage näher einzugehen, welche Rolle bei Augustin das göttliche Licht der *rationes aeternae* im intellektuellen Erkenntnisprozeß spielt, z. B. De Genesi ad litt. VIII 25, 47; *PL* 34, p. 391: illud quod in ipsa incommutabili ueritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat, und an anderen Stellen, in deren Ausnutzung für ihre Theorie Gioberti's Anhänger zu weit gegangen sind, wie andererseits Kleutgen und Zigliara Augustin's Lehre in unhistorischer Weise dem Aristotelismus zu sehr angenähert haben. Aber jedenfalls war auch diese augustinische Lehre, die z. B. Roger Bacon und Roger Marston mit der aristotelischen vom intellectus agens verbinden, ein geeigneter Nährboden für Lichttheorien, welche die Bedeutung des Lichtes für den Erkenntnisprozeß nach allen Seiten hin systematisch auszubauen suchten und daher nach dem alten Satze, daß Ähnliches durch Ähnliches erkannt werde, dem objektiven Lichte auch ein subjektives in der Erkenntniskraft entsprechen ließen.

[4]) Proclus an den S. 453 Anm. 11 angeführten Stellen.

auf Schahrastani's [1]) Darstellung der Lehre der Bardesaniten (Anhänger des Bar Daiszân oder Bardesanes, deren Sekte bis ins 12. Jahrhundert n. Chr. fortbestand), welche das Licht als lebendig, wissend, mit Sinnes- und Fassungskraft begabt betrachteten und behaupteten, daß die Auffassung dieses Lichtes stets dieselbe sei, so daß sein Gehör, sein Gesicht und seine übrigen Sinne zusammenfielen.

Diese Anschauungen sind auch im 13. Jahrhundert noch lebendig [2]). So hat denn auch der Verfasser unserer Schrift in diesem Zusammenhange das Licht gefaßt als subjektives Prinzip der erkennenden Fähigkeit, wie schon vorher als Subjekt des (vegetativen) Lebens [3]). „Subiectum cognitionis uel uirtus cognoscitiua est lux", heißt es bei ihm (p. 16, 8—9). Er will in diesem Zusammenhange keine Erklärung der optischen Phänomene oder überhaupt der Phänomene des Erkennens bieten — eine solche Erklärung wird von ihm teils vorausgesetzt, teils wird von ihm dafür auf das Folgende verwiesen [4]) — sondern einen neuen Beitrag zur Metaphysik des Lichtes, wonach im Lichte, wie der Grund des substantialen Seins, so auch der innere Grund der Tätigkeits- und Wirkungsweise der Substanzen besteht. Erst am Schlusse des Exkurses, in einem Satze, welcher den Gefühlseindruck betrifft, der durch das Zusammenstoßen des äußeren Lichtes als des Objektes und des inneren als des subjektiven Prinzipes der Erkenntnis entsteht, kommt auch jenes objektive Licht, welches den Gegenstand der physikalischen Betrachtung bildet, wenigstens nebenbei zur Sprache.

[1]) Asch Schahrastani's Religionspartheien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker. Halle 1850. Bd. II S. 293 f. Vgl. auch A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, S. 83.

[2]) So bemerkt z. B. Bonaventura II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q. 4, p. 569 b an einer Stelle, wo er die verschiedenen Ansichten über den intellectus agens auseinandersetzt: Verum enim est secundum Dionysium, quod substantiae intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, lumina sunt Huius autem simile potest poni in oculo cati, qui non solum habet potentiam suscipiendi per naturam perspicui, sicut alii oculi, sed etiam potentiam faciendi in se speciem per naturam luminis sibi inditi.

[3]) *uita* schlechthin ist bei Witelo meist das Leben im physiologischen Sinne, im Gegensatz zur *uita cognoscitiua*.

[4]) 14, 24.

„Das eigentliche und erste Prinzip der Erkenntnis ist das Licht. Wenn wir aber den Ursprung der Erkenntnis betrachten, so werden wir sagen: das Licht ist die erkennende Kraft selbst" (X 1).

Der Verfasser sucht den Satz aus der Natur der Erkenntniskraft zu beweisen. Diese schließt nämlich die Kraft abzubilden *(uirtus exemplaris)* ein. Abbildend aber ist die Kraft, insofern in ihr die Bilder *(species)* der Dinge erscheinen können. Eine solche Kraft nun ist Eigentümlichkeit des Lichtes [1]. Das zeigt der Spiegel, der kraft der Natur des Lichtes die Bilder *(intentiones)* der Gegenstände in sich aufnimmt. Wenn der Spiegel diese nicht selbst erkennt, so liegt das darin, daß er der zur Erkenntnis gleichfalls erforderlichen aktiven Kraft *(potentia actiua)* ermangelt, die zum Leben, insbesondere zum erkennenden Leben, nötig ist; denn das erkennende Leben beruht auf einer Lusterregung, welche durch die Vereinigung der aktiven Kraft mit dem zu ihr gehörigen Muster *(exemplar)* entsteht [2]. Das Licht — und zwar dieses allein — vereinigt in sich die aktive und die abbildende Kraft. Das Licht ist daher nicht nur äußeres Prinzip der Erkenntniskraft, sondern ist der Träger der Erkenntnis, ist die Erkenntniskraft selber (14, 13—25).

Ich lasse die vielen unerklärten psychologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe in dieser Argumentation: die des Lebens, der abbildenden und aktiven Kraft, des Erkenntnisbildes und andere, vorläufig auf sich beruhen, um sie nachher auf Grund der sonstigen Ausführungen unseres Verfassers über die Erkenntnis im Zusammenhange zu erläutern, und fahre zunächst mit der Analyse fort.

Gegen jenen Satz von der Bedeutung des Lichtes für das Erkennen scheint Aristoteles Einsprache zu erheben. Bei der Sinneserkenntnis wenigstens ist es nämlich nach diesem die Wärme, ohne die nichts empfindungsfähig ist [3]. — Unser Ver-

[1]) Vgl. die zum Teil wörtlich übereinstimmende Stelle p. 22, 22—23, 1.

[2]) Zu dem letzteren siehe unten S. 477.

[3]) Die Zitate S. 15 Anm. 1. — Die Anschauung steht im Zusammenhange mit der Ansicht, die Aristoteles von der Rolle des warmen Blutes bei den physiologischen Prozessen der Empfindung hat (über diese Baeumker, Des Aristoteles Lehre u. s. w. S. 87—90).

fasser hält jene Ansicht des Aristoteles fest und sucht sie, entsprechend seinen früheren Aufstellungen [1]), mit der Lichtmetaphysik zu vereinen. Obgleich das Licht nicht nur die abbildende Kraft, sondern auch die aktive besitzt, so ist die letztere doch nicht immer ausreichend stark, so daß das Licht für sich allein die Erkenntnisfähigkeit herbeiführen kann. Es ist das da der Fall, wo die betreffende Substanz zwar einfach [2]), aber doch nicht hinlänglich einfach ist, weil sie nicht in sich selbst zum Wirken genügt [3]). Dies trifft bei der empfindenden Seele zu, die — so hören wir später [4]) — deshalb, weil sie in ihrem Vermögen vom Körper abhängt und darum in sich ein passives Vermögen hat [5]), eines physischen Agens bedarf, damit, wie ihre Objekte, so auch ihre Sinne selbst in die rechte Verfassung versetzt werden [6]). Die Wärme ist also Prinzip [7]) bei der sinnlichen Tätigkeit (14, 26—15, 2).

Wenn die erkennende Kraft dem Lichte verdankt wird, so wird eine erkennende Substanz in einem um so höheren Grade erkennen, d. h. es werden um so deutlichere Bilder in ihr erscheinen, je reiner und einfacher [8]) ihr Licht ist (Prop. XI, 1), wie in einem Spiegel die Bilder um so klarer hervortreten, je glatter er ist (p. 15, 8—12; vgl. p. 33, 11).

[1]) p. 14, 5—7.

[2]) das wird 14, 31 und 31, 4 ausdrücklich von der anima sensibilis gesagt.

[3]) propter defectum simplicitatis et complementi.

[4]) in der parallelen Ausführung p. 31, 4—14, wo nur die Beziehung auf die Lichtmetaphysik fehlt, die das Wesentliche der jetzt behandelten Stelle ausmacht.

[5]) 31, 8: proprie est enim uirtus passiua.

[6]) Zu 14, 32 vgl. 31, 10—14: Et quia (anima sensibilis) non habet potentiam actiuam, sed quantum ad sui potentiam essentialiter dependet a corpore, indiget principio naturaliter agente, quod est educens sensibile *(αἰσθητόν)* et sensitiuum *(αἰσθητικόν)* de potentia in actum (debita dispositio hieß es 14, 6).

[7]) das Licht ist sowohl principium (p. 14, 8. 11. 14), wie subiectum (16, 8) und uirtus (14, 10; 16, 9); die Wärme wird nur als principium (14, 12—12, 32) bezeichnet.

[8]) die (für die neuplatonische Denkweise selbstverständliche) Verbindung von Reinheit und Einfachheit z. B. *Liber de causis* § 20, p. 182, 18 Bardenhewer: est unitas eius (des ersten Prinzips) pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. — In den späteren Abschnitten redet unser Verfasser durchweg von der substantia simplex. So an der ganz parallelen Stelle p. 33, 10—12.

Wie intensiv, so muß auch extensiv [1]) das Vermögen einer erkennenden Substanz der Reinheit des Lichtes in ihr entsprechen, d. h. das Vermögen *(potentia)* der erkennenden Substanz erstreckt sich auf desto mehr Gegenstände, je reiner und einfacher das Licht in ihr ist.

Der Beweis dafür (p. 15, 13—17) wird mit einem allgemeinen Gedanken verknüpft, mit dem Satze: „Je einfacher etwas ist, für desto mehr Dinge ist es nötig und in desto mehr Dingen findet es sich" (XI, 2. Ebenso p. 47, 6—8). Derselbe ist aus aristotelischen Worten kombiniert [2]), bewegt sich aber noch mehr in den Geleisen des Neuplatonismus, z. B. des *Liber de causis*. Je einfacher etwas nämlich ist, so argumentiert der Verfasser mit letzterer Schrift, desto mehr ist seine Kraft geeint und desto mehr ist sie deshalb unbegrenzt [3]). Je einfacher also etwas ist, auf desto mehr wird sich auch sein Vermögen erstrecken, und desto mehr hängt von seinem Vermögen ab, wie das Verhältnis des Prinzipes zu den Schlußfolgerungen und des Kreismittelpunktes zum Kreisumfange zeigen (p. 15, 18--16, 4). — Damit ist die obige Behauptung, dem Einfacheren komme auch der größere Erkenntniskreis zu, dargetan. Es hätte eigentlich jenes als Schlußergebnis hinzugefügten Satzes (Prop. XI, 2; p. 15, 25), daß jedesmal das Einfachere für mehr Dinge nötig sei [4]) und in mehr Dingen — sei es essenziell oder dynamisch [5]) — sich finde, nicht mehr bedurft. Dieser Satz, welcher über das Gebiet des Erkennens hinaus auf den Beziehungskreis des Vermögens überhaupt geht,

[1]) Dem intensiven *magis* (p. 15, 4. 10) steht das extensive *plura* (p. 15, 5. 17) gegenüber (vgl. 26, 22 und 27, 5: potentia ad omnia). In ähnlichem Zusammenhange heißt es p. 47, 6: uirtus inferior minoris est potentiae et minoris simplicitatis et minoris ambitus.

[2]) S. S. 2 Anm. 2.

[3]) Vgl. *Liber de causis* § 16, p. 179, 2: Omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata. Auch § 9, p. 173, 25: In primis intelligentiis est uirtus magna, quoniam sunt uehementioris unitatis.

[4]) Zu dem *indigetur* p. 15, 6. 25; 47, 7 vgl. außer der S. 2 Anm. 2 aus Aristoteles angeführten Stelle den *Liber de causis* § 20, wo der res diues magis, der zugleich die Einheit zukommt, die reliquae res gegenübergestellt werden, welche indigent uno uero influente super eas bonitates et omnes gratias.

[5]) p. 15, 25: sicut principium essentiale in principiato, uel secundum uirtutem. — Das Letztere, um den Substanzpantheismus auszuschließen.

ist wohl mit Rücksicht auf das göttliche Erkennen, das zugleich schöpferisch ist, hinzugefügt worden (p. 15, 8—16, 4).

Ist so das erkennende Subjekt Licht, wird ferner dem niederen Erkenntnissubjekt, der sensitiven Seele, die richtige Disposition ihrer Organe durch die Wärme vermittelt, so werden Licht und Wärme auch als Objekte der Wahrnehmung einen besonderen Rang einnehmen. Darüber Prop. XII.

Die Vereinigung des Übereinstimmenden mit dem Übereinstimmenden nämlich ruft, wie ein von Witelo auch später[1]) benutzter und auch von Bonaventura[2]) angeführter Satz besagt, die höchste Lusterregung *(delectatio)* hervor. Darum wird das Subjekt der Erkenntnis als solches aus der Vereinigung des äußeren Lichtes mit ihm die höchste Lust schöpfen. Auf einer niederen Stufe[3]) aber, wo das lichthafte Erkenntnissubjekt zur Aktivierung seiner Organe der Wärme als eines physischen Agens bedarf, wird auch, soweit das rein physische Leben in Betracht kommt, die Wärme als lustvollstes Objekt empfunden (16, 7—14).

Das Rangverhältnis von Licht und Wärme wird durch eine Vergleichung der verschiedenen Sinne bestätigt. Von diesen hat der Gesichtssinn am meisten von der rein seelischen[4]) Thätigkeit an sich; denn er dient am meisten der Erkenntnis, da er uns die größte Zahl von Unterschieden der Dinge offenbart[5]). Der Tastsinn dagegen, der zur Nahrungsaufnahme in engster Beziehung steht[6]), dient vor allem dem physischen Leben. Dem

[1]) p. 24, 14—15.

[2]) Bonauent. I Sent. d. 1 a. 3 q. 1 arg. 1 ad oppos., pag. 38 a: delectatio est coniunctio conuenientis cum conuenienti. — Vgl. Auicenna Metaph. VIII 7 c. fin.: quoniam delectatio non est nisi apprehensio conuenientis secundum quod est conueniens, und was Aristoteles Eth. Nic. X 6, p. 1176 a 3—10 über die besondere Lust jeder Art von Lebewesen bemerkt.

[3]) Zu p. 16, 12: turpe appetit bonum vgl. Aristot. Eth. Nic. X 2, p. 1173 a 4: *ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστι τι . . . ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.*

[4]) p. 16, 17 de actione animali, wo *animalis* natürlich von *anima*, nicht von *animal* abzuleiten ist, wie auch sonst oft (vgl. z. B. den Index nominum zu meiner Ausgabe von Avencebrol's Fons uitae, p. 394 unter *animalis* und *animaliter*.

[5]) Nach Aristoteles (Metaph. I 1, p. 980 a 26—27).

[6]) Aristotelisch; vgl. S. 16 Anm. 4.

entspricht es, daß der vorwiegend psychisch funktionierende Gesichtssinn, wie er des Lichtes zur Wahrnehmung bedarf, so auch am Lichte die höchste Lust empfindet [1]), während der Tastsinn, für den als den Nahrungssinn vor allem das Natur-Agens in betracht kommt, am meisten durch die physische Wärme lustvoll erregt wird (16, 15—25).

Der Erkenntniskraft entspricht also am meisten das Licht und ist ihr am meisten lustvoll; der Naturkraft und ihrem Begehren [2]) aber die Wärme (16, 27—17, 2).

Wir haben oben (S. 463) in Witelo's Ausführungen eine Anzahl von Bestimmungen unerläutert gelassen, da ihr Verständnis nur aus einer zusammenhangenden, nicht analytischen Darlegung sich ergibt. Es sei deshalb hier zusammengestellt, was der Verfasser über die Natur des Erkennens uns bietet und welches sein Begriff vom Leben, insbesondere vom erkennenden Leben ist. Wir müssen dabei das meiste aus den folgenden Abschnitten vorausnehmen; zugleich als Grundlage für die Erklärung dieser.

Um Witelo's Ansicht vom **Erkennen** zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß dieselbe einer Zeit des Übergangs angehört [3]).

Die platonische Erkenntnistheorie hatte das intellektuelle Erkennen zur sinnlichen Wahrnehmung nur in eine äußerliche

[1]) Wie auf Plato, hätte auch auf Augustin und Bonaventura hingewiesen werden können; vgl. z. B. Bonauent. IV Sent. d. 50 p. 1 a. 2 q. 1 arg. 3 in contr., pag. 1041 a und die dort Anm. 4 von den Herausgebern angeführten Stellen aus Augustin; ebd. q. 2 pag. 1042 a.

[2]) Die uirtus naturalis et eius appetitus haben hier nicht ganz dieselbe Stellung wie 24, 16 der appetitus naturalis in substantia non cognoscenti. Dort haben wir die Dreiteilung 1) substantia non cognoscens, 2) substantia sensibilis, 3) substantia rationalis, von denen der ersten der appetitus, der zweiten desiderium oder amor, der dritten uoluntas zugeschrieben wird. Hier scheidet die substantia non cognoscens aus; bei der sensitiven Seele wird neben der substantia cognoscens die uirtus naturalis herangezogen und der appetitus auf die sinnliche Erkenntnis bezogen, insoweit diese physisch bedingt ist.

[3]) Zum Folgenden vgl. auch Rubczyński. Traktat o porządku i t. d. S. 2 ff.

Beziehung gesetzt. Die sinnliche Wahrnehmung veranlaßt die Seele, daß sie sich ihres ursprünglichen intellektuellen Besitzes erinnert und diesen aus sich heraus entwickelt. Und auch der bewußte Vorgang bei der sinnlichen Wahrnehmung ist nicht etwas Psychophysisches, sondern gehört allein der Seele im Organ an. Nicht mit dem Organ sehen und hören wir, sondern das Organ ist nur ein Hilfsmittel für die sehende und hörende Seele [1]).

Scharf durchgeführt wird dieser reine Spiritualismus durch Plotin, wie sich besonders darin zeigt, daß selbst seine Lehre von der Empfindung ganz im Sinne eines spiritualistischen Aktivismus gefaßt ist. Das Sinnesorgan, welches als Mittel zwischen den äußeren Objekten und der Seele steht und durch ein von der Seele ausgehendes Licht seine Belebung empfangen hat [2]), wird dem Äußeren dadurch ähnlich, daß es — vermöge der Sympathie der Dinge [3]) — afficiert wird, dem Inneren dadurch, daß seine Affektion eine Form wird [4]). Diese Form, die bereits etwas Geistiges (ein *νοητόν*) sein soll [5]), wird von der Seele erfaßt, ohne daß diese selbst dabei eine Affektion erlitte. Ihre Thätigkeit ist ein affektionsloses Schauen von Formen, welches die Grundlage der weiteren Verstandesthätigkeit bildet [6]). Die Empfindung ist darum nach Plotin „nicht wesentlich ein Bestimmtwerden durch Äußeres, sondern eine auf Grund oder bei Gelegenheit der körperlichen Affektion ausgelöste Selbstthätigkeit der Seele" [7]). Die Theorie der Ein- und Abdrücke erkläre nicht, wie die Seele überhaupt dazu kommt, nach außen zu blicken und das Ding nicht als inneres Bild, sondern als etwas Äußeres wahrzunehmen. Die Empfindungen müssen zwar durch körperliche Einwirkungen geschehen; aber es sei der Seele wesentlich, „mit ihrer eigenen Natur dabei thätig zu sein, da jede Erkenntnis der Seele sich nur dem Grade nach von der höchsten

1) Plato, Theaet. 184 C.
2) Plotin, Enn. I 1, 6 p. 7, 31 ff. Vgl. oben S. 460.
3) Enn. IV 5, 2 p. 90, 6—7.
4) Enn. IV 4, 23 p. 62, 16 ff.
5) Enn. I 1, 7 p. 8, 9.
6) Enn. I 1, 7 p. 8, 11 ff.
7) Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2, S. 323.

unterscheidet"[1]). Diese im ganzen Erkenntnisprozeß wirksame spontane Kraft der Seele aber, vermöge derer sie nicht in bloß passiver Weise Bilder der Gegenstände in sich aufnimmt, sondern überall thätig ist, kommt im plotinischen System der Einzelseele durch ihre Verbindung mit der vernünftigen Weltseele zu[2]).

Augustinus hält bekanntlich in der Hauptsache an dem rein spiritualistischen Typus der Erkenntnislehre fest, wobei natürlich die metaphysische Grundlage derselben im Sinne eines strengen Theismus modifiziert ist. Das Licht der göttlichen Ideen strahlt in einer von Augustin allerdings nicht näher präzisierten Weise in den menschlichen Geist, so daß dieser in sich die Wahrheit findet, die über ihm ist. Und auch hinsichtlich des sinnlichen Erkennens der Menschenseele wird der spiritualistische Charakter gewahrt. Das rein Passive, die Affektion durch das Objekt und die Verähnlichung mit diesem, kommt dem Organ als einem physischen Gebilde zu[3]). Erst indem diese körperliche Affektion der seelischen Kraft unmittelbar bewußt wird, entsteht die Empfindung. Diese ist so wenig ein bloßes Erleiden, daß sie vielmehr durch die aktive Kraft der Seele, die Aufmerksamkeit, vollendet wird[4]).

So betont der antike und der christliche Platonismus bei der Entwicklung des Erkenntnisprozesses überall die psychische Aktivität.

Die aristotelische Theorie steht der platonischen in Hauptpunkten antithetisch gegenüber.

Den Hauptnachdruck legt sie nicht auf die Eigenart des Geistigen, sondern auf die Übereinstimmung des Subjektiven mit der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit. Die Grundtendenz bei den physiologischen und psychologischen Analysen, mittels welcher dieses erkenntnistheoretische Programm durchgeführt werden soll, ist die: zu zeigen, wie im Erkennenden ein Abbild dieser realen Welt — nicht einer über den Erfah-

1) Siebeck, 324.
2) Plotin. Enn. I 1, 7 p. 8, 18—21.
3) Al. Schmid, Erkenntnislehre. Freiburg i. B. 1890. I S. 380. 381.
4) Siebeck I 2, 387 f.

rungsdingen stehenden höheren Wirklichkeit, sondern der uns erfahrungsmäßig gegebenen Welt — entstehen könne, von der der Sinn die äußeren Akzidenzien und die individuelle Bestimmtheit, der Verstand das Wesen, welches, an sich betrachtet, keine individuelle Determination einschließt, erfassen soll. Das Erkennen ist für Aristoteles ein Abbilden. Zwar bekämpft er den Empedokles und alle diejenigen unter den früheren Philosophen, welche die Seele aus den Elementen der Dinge selbst bestehen ließen, da, wie sie sagten, alles nur durch ein ihm Gleichartiges erkannt werden könne [1]; aber nur insofern tadelt er diese Ansicht, als sie das Gleichartige im Sinne einer realen Identität auffasst [2]. „Intentionales Sein" (esse intentionale), im Gegensatz zum wirklichen Sein (esse reale) nannten die Scholastiker die von Aristoteles gemeinte Seinsweise. Daß alles Erkennen ein solches bildhaftes Erfassen des Wirklichen sei, ist die Grundvoraussetzung, aus der heraus in das Einzelne der aristotelischen Lehre vom Erkennen erst Zusammenhang kommt [3].

Der abzubildenden Wirklichkeit aber steht bei Aristoteles der Mensch nicht, wie bei Plato, als vollkommen in sich gegründetes, sich selbst bewegendes Geistwesen gegenüber, sondern als psychophysische Einheit, in welche der „wirkende Verstand" zwar selbständige Bewegungsantriebe, aber keine Erkenntnisinhalte bringt. Wenn hier nicht zu der durchaus unaristotelischen Annahme einer prästabilierten Harmonie gegriffen werden sollte, so mußte bei der psychologischen Erklärung des Erkenntnisprozesses von der passiven Seite, von der Aufnahme des Erkenntnisbildes im Subjekt, ausgegangen werden. Dabei mußte gefordert werden, daß dieser passive Prozeß sich durch die ganze psychophysische Einheit des Menschen hindurch erstrecke. Er konnte nicht, wie im Platonismus, auf den körperlichen Bestandteil beschränkt bleiben.

So ist es in der Tat bei Aristoteles der Fall. Die sinnliche Wahrnehmung kommt nach ihm nicht der Seele vermittelst

[1] Aristot. De an. I 2 p. 404 b 8 ff. c. 5 p. 409 b 26 ff.

[2] τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες: De an. I 5 p. 409 b 27.

[3] Vgl. die klare Darlegung von Thomas von Aquino De anima I lect. 4 Anf. — S. S. 477 f. und 492.

des vom Objekt eine Einwirkung erleidenden Organes zu, sondern das psychophysische Kompositum, die aus Leib und Seele bestehende Einheit, ist ihr Träger. Der Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung in diesem belebten Organ aber ist ein passiver; wenn auch nicht ein Leiden in dem Sinne, als würde der Sinn eines ihm Eigenen beraubt, so doch immerhin ein Erleiden [1].

Auch das intellektuelle Erkennen ist keine reine Aktivität, sondern Leiden, dies natürlich in derselben jeden Gedanken an Zerstörung ausschließenden Weise [2]. Wenn auch der „wirkende Verstand" ein aktives Vermögen ist und — modern gesprochen — der geistigen Spontaneität angehört, so ist seine Thätigkeit doch nur eine Vorbedingung der Erkenntnis, nicht selbst ein Erkennen. Der erkennende Intellekt ist vielmehr bei Aristoteles, wie Thomas mit Recht dessen Lehre erklärt [3], ein passives Vermögen.

Das intellektuelle Erkennen des Menschen steht in wesentlichem Zusammenhange mit der sinnlichen Anschauung. Nach der Lehre des Aristoteles, wie diese von den Scholastikern, insbesondere vom Aquinaten, erklärt wird, vollzieht sich nämlich die Bildung der intellektuellen Begriffe auf Grund des sinnlichen Erfahrungsmaterials durch einen Abstraktionsprozeß. Der „thätige" oder „wirkende" Verstand erleuchtet die Vorstellungsbilder (Phantasmen), d. h. er läßt durch einen Abstraktionsprozeß die von den individuierenden Bestimmungen freien und daher allgemeinen Wesensformen der Dinge im „möglichen" Verstande in bildhafter Weise hervortreten; denn der mögliche Verstand hat nach der intentionalen Seite hin dieselbe unbegrenzte Möglichkeit des Geformtwerdens, wie die physische Urmaterie nach der realen Seite hin. So erkennt denn der vorher bloß „mögliche" Verstand aktuell eine bestimmte allgemeine Wesenheit.

Der platonische Gedanke einer Spontaneität des Geistigen und der aristotelische einer Rezeption der Erkenntnisformen

[1] Die Belege bei Baeumker, Des Aristoteles Lehre usw. S. 14 Anm. 3; S. 15 Anm. 9.

[2] Aristot. De an. III 4 p. 429 b 24—25: *τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν.*

[3] Thomas S. theol. I q. 79 a. 2. Über Bonaventuras Stellung vgl. S. 473 Anm. 8.

ringen in der mittelalterlichen Philosophie miteinander. Nicht einmal Albert der Große, sondern erst Thomas von Aquino hat das aristotelische Prinzip rein durchgeführt; und selbst bei ihm liegt in der Lehre, daß durch das Licht des intellectus agens, verbunden mit dem durch die Erfahrung gegebenen Anschauungsstoff, sofort die allgemeinen Denkprinzipien erfaßt würden [1]), ein auch dem Aristoteles [2]) nicht ganz fremdes platonisches Motiv zu Grunde. In der Zeit vor ihm aber hat das platonische Prinzip weit größere Kraft. Betrachten wir z. B. die arabische Philosophie, insbesondere die vor dem Aufkommen des Averroismus das Abendland so stark bewegende Philosophie Avicenna's, und die Art, wie er den zweifachen Intellekt der aristotelischen Psychologie mit der neuplatonischen Emanationslehre verbindet [3]). Daß das Erkennen durch eine Aufnahme von Formen geschehe, wird von Avicenna nicht geleugnet; aber diese Formen strömen dem menschlichen Verstande unmittelbar aus dem geistigen Reiche der Intelligenzen zu, aus dem sie andererseits auch in die Materie gelangen. So gewinnt nach ihm die menschliche Seele durch die Vereinigung mit der aktiven Intelligenz nicht nur die Form ihrer Denkobjekte, sondern auch deren Inhalt. Oder fassen wir Wilhelm von Auvergne ins

[1]) Thomas, Quaest. disput. de uerit. q. 10, de mente, a. 6: Ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis; quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc uerum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit. Nihilo minus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodam modo omnis scientia originaliter indita, mediantibus uniuersalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per uniuersalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Zum letzteren vgl. S. theol. I. II^ae q. 51 a. 1: Ex ipsa enim natura animae intellectualis conuenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. S. auch Plaßmann, Suppl. zum I. Bde. S. 431 ff.

[2]) Aristot. Analyt. poster. II 19 p. 100 b 9—12.

[3]) S. oben S. 388. 407.

Auge, welcher den Augustinismus der Frühscholastik [1]) mit mancherlei aristotelischen Anregungen verbindet. Die Affektion oder das Leiden beim Empfindungsvorgange vollzieht sich nach ihm im körperlichen Organe, das Wesentliche bei demselben, das Auffassen, Bemerken, Beurteilen, ist dagegen eine spontane Thätigkeit der Seele [2]). Und dem entsprechend ist beim Denken die geistig erkennende Kraft, wenn die Sinnenbilder ihr vorschweben, aus sich heraus thätig. Nicht durch Abstraktion von den Phantasmen, sondern durch Selbstverähnlichung mit den Dingen schafft sie die Gegenstände geistig in sich nach [3]). Auch Thomas von Aquino erwähnt solche, nach welchen „die Seele sich selbst Ursache des Wissens ist; denn sie empfange ihr Wissen nicht von den sinnfälligen Gegenständen, als ob durch die Einwirkung des Sinnfälligen in irgend einer Weise die Bilder (similitudines) der Dinge zur Seele gelangten, sondern die Seele selbst gestalte in sich bei der Gegenwart der Sinnesgegenstände die Bilder dieser" [4]). In den mancherlei Formen, welche die Lehre vom intellectus agens als einer Kraft der individuellen Seele annimmt — wir kennen sie besonders durch Wilhelm von Auvergne [5]) und aus Bonaventura [6]) —, tritt ein ähnliches Schwanken zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Typus hervor, insbesondere darin, daß manche von diesen (wie wir es auch in *De intelligentiis* finden werden) den intellectus agens nicht als eine das Erkennen bloß vorbereitende Kraft betrachten, sondern ihm selbst ein Denken zuschreiben [7]), eine Auffassung, die auch bei Bonaventura gelegentlich zur Sprache kommt [8]). Wenn wir nun aber neben dem menschlichen Er-

[1]) wozu auch der pseudo-augustinische *Liber de spiritu et anima* gehört. Vgl. bes. cap. 24 der Schrift.

[2]) Baumgartner, Wilhelm v. Auvergne, diese Beitr. II 1, S. 28. 32.

[3]) Baumgartner 54—61.

[4]) . . . sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Thomas Quaest. disput. de uerit. q. 10, de mente, a. 6.

[5]) Guilelm. Paris. De anima VII 3.

[6]) Bonauent. II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q. 4.

[7]) Daß hier ein Mißverständnis Wilhelm's vorliegt, wie Baumgartner meint (S. 49. 52), glaube ich nicht.

[8]) Wo Bonaventura seine eigene Auffassung vom intellectus agens und possibilis entwickelt, faßt er dieselben als zwei Potenzen, deren Thätig-

kennen auch das der Geistwesen, der Intelligenzen, heranziehen, über das die neuplatonische Richtung mit Vorliebe zu spekulieren pflegte, so sehen wir hier einen neuen mächtigen Antrieb, das generell betrachtete Erkennen unter dem Gesichtspunkte der Aktivität zu erklären. „Jede Intelligenz ist voll von Formen" [1]), war ein unzählige Male zitierter, Proklus [2]) entnommener Satz des *Liber de causis*.

keiten so zueinander hingeordnet sind, daß sie erst zusammen den einen Akt des Erkennens vollenden (II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q 4 ad 4, pag. 570 b); der intellectus agens abstrahiert, der int. possibilis recipiert (ebd. ad 3), ganz wie bei Thomas von Aquino. Aber trotzdem kommen Bonaventura selbst dann Wendungen in die Feder, wie ebd. corp., pag. 569 a: Similiter nec intellectus agens est omnino in actu: non enim potest intelligere aliud a se, nisi adiuvetur a specie quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. Vnde nec possibilis intelligit sine agente, nec agens sine possibili (es steht das zwar im Bericht über eine frühere Ansicht, aber diese wird p. 568 b gebilligt) und ebd. ad 5 et 6, pag. 571 a: Et ita cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare . . . quasi de duabus potentiis ita separatis, quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili . . . Auch auf die quaestio disputata IV de scientia Christi (Tom. V.) kann hingewiesen werden, wo fund. 32 (pag. 20 b) der Gedanke, daß der intellectus agens selbst erkennen müsse, (allerdings in polemischer Absicht) eingeführt wird. Bonaventura untersucht dort, ob alles, was von uns mit Gewißheit erkannt wird, in den rationes aeternae erkannt werde. In einem der voraufgeschickten Gründe für die positive Antwort wird argumentiert: Omne ens in potentia reducitur ad actum per aliquid actu existens in illo genere; sed intellectus noster est in potentia, ut intellectus in puero; ergo ad hoc quod fiat in actu intelligens, necesse est quod per eum fiat qui est actu omnia sciens. Sed hoc non est nisi aeterna sapientia. Der Gegner weist jetzt auf den intellectus agens als aktuierendes Prinzip hin, das die aeterna sapientia unnötig mache. Aber dagegen: Si tu dicas quod ille est agens intellectus, tunc quaero: aut intellectus agens actu intelligebat illud quod iste (puer) addiscit, aut non; si non: ergo per illum non poterat fieri actu intelligens . . . Weiterhin die gewöhnliche Ansicht: Si dicas quod intellectus agens non dicitur *agens* quia actu intelligens, sed quia intelligere facit, wo dann auch dies als nicht ausreichend zurückgewiesen wird. Bezeichnend ist es, daß Bonaventura auch den *intellectus possibilis* nicht als rein passives Vermögen gelten lassen will: II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q. 4 ad 5 et 6, pag. 570 b: dicendum quod intellectus possibilis non est pure passiuus . . ., habet enim potentiam conuertendi. Auch hier erscheint das Erfassen, sich Hinwenden, Aufnehmen als Aktivität.

[1]) Omnis intelligentia plena est formis, *De caus.* § 9 p. 173, 18 Bardenhewer.

[2]) Proclus Inst. theol. 177: πᾶς νοῦς πλήρωμα . . εἰδῶν.

In diese Zeit des Überganges und des Ringens fällt auch unser Traktat *De intelligentiis*. Mit einer starken Betonung der Aktivität beim Erkennen (1) verbindet er die Auffassung des Erkennens als eines bildhaften Erfassens (2); mit der Ausdehnung des Problems des Erkennens auf das göttliche Erkennen und das der Intelligenzen und mit dem neuplatonischen Untersuchungsgange von oben nach unten (3) verbindet er, soweit der Mensch in betracht kommt, die aristotelische Psychologie und deren empirischen Untersuchungsgang (4); mit der Lichtmetaphysik vereint er rein psychologische Betrachtungen (5).

1. Die erkennende Substanz, lehrt unser Traktat, muß sowohl die *uirtus actiua*, wie die *uirtus exemplaris* besitzen (p. 20, 3—4; p. 22, 12—15). Ohne hier schon zu untersuchen, was die aktive Kraft bei Witelo in jedem einzelnen Falle bedeute, wollen wir nur daran erinnern, daß uns als eine der Stützen für die ganze Beweisführung der Satz entgegentrat[1], daß die Vereinigung der aktiven Kraft mit dem „Muster" *(exemplar)* das erkennende Leben begründe. Als Wirkung dieser aktiven Kraft wurde dort hingestellt, daß die Substanz auf das in ihr befindliche Bild sich hinwende und darüber urteile (14, 20—21), ganz so wie Wilhelm von Auvergne die Thätigkeit der Seele bei der Wahrnehmung im Unterschiede vom Leiden des körperlichen Organes bestimmte[2]. Noch in manchen Formen wird uns diese aktive Kraft begegnen[3]. Sie gibt den platonischen Charakterzug, welcher auch da, wo die aristotelische Ausdrucksweise überwiegt, wie eine Untermalung durch die oberflächlichen Farben hindurchscheint.

2. Der zweite leitende Gesichtspunkt in der Erkenntnislehre unseres Autors ist die Erklärung des Erkennens als eines bildhaften Erfassens. *Potentia exemplaris* oder *uirtus exemplaris* nennt er die zugrundeliegende Fähigkeit und bezeichnet sie als

[1]) s. oben S. 463.

[2]) S. oben S. 472f. — Mit unserer Stelle ist auch zu vergleichen, was p. 19, 26 ff. über das Urteil *(iudicium, iudicare)* als Bestandteil jeder Erkenntnis — einschließlich der Wahrnehmungserkenntnis — gesagt wird; vgl. unten S. 493.

[3]) Vgl. unten S. 492.

„exemplaris“, insofern in diesem Vermögen die Bilder oder *species* der Gegenstände erscheinen können (14, 15—17; 22, 23 f.).

„Erscheinen können“ *(possunt apparere)*, sagt der Verfasser an den beiden Stellen, an welchen er die Definition gibt; nicht „aufgenommen werden können“ *(possunt recipi)*, wie es für einen Aristoteliker natürlicher gewesen wäre. Allein dies ist sehr wohl verständlich bei dem Autor einer Schrift *De intelligentiis*, welcher, dem Gegenstande seiner Abhandlung entsprechend, die Theorie des Erkennens von vornherein so weit fassen muß, daß nicht nur unser menschliches Erkennen, sondern auch das Gottes und der geschaffenen Intelligenzen darunter begriffen wird. Weder Gott, noch die Intelligenzen aber erkennen „per receptionem“ (34, 2—4). Selbst das dem menschlichen intellectus agens beigelegte Erkennen (darüber weiter unten S. 484 ff.) soll im Gegensatz zum Erkennen des intellectus possibilis erfolgen, ohne daß er etwas von den Dingen aufnimmt (33, 18—19). Ein „Aufnehmen“ der Bilder wäre von vornherein ein passiver Vorgang im Sinne des Aristoteles; ein „Erscheinen“ der Bilder kann sich auch mit einer aktiven Thätigkeit der Erkenntniskraft vereinen [1]).

[1]) Natürlich gelten diese Ausführungen nur, wenn „Aufnehmen“ in dem Sinne genommen wird, daß das erkennende Subjekt vom äußeren Gegenstande her etwas empfangen soll. Wird letzteres ausgeschlossen oder bleibt es doch unbestimmt, ob die betreffende Bestimmung dem erkennenden Subjekt von außen her oder durch seine eigene Thätigkeit erwächst, so kann auch unser Autor das Wort „Aufnehmen“ von der erkennenden Substanz gebrauchen. Doch sagt er dann bezeichnender Weise nicht *recipere*, was notwendig ein Aufnehmen von außen her bezeichnen würde, sondern *suscipere*, was dieses zwar nicht ausschließt (p. 14, 18, wo es vom Spiegel heißt, daß er per naturam lucis rerum intentiones suscipit), zunächst aber nur auf das Verhältnis des Trägers zu der in ihm entstehenden Bestimmung geht. In letzterem Sinne ist es gemeint, wenn p. 19, 27. 29—30; p. 22, 16 von der substantia cognoscens gesagt ist, daß sie einfach und daher unkörperlich sein müsse, weil sie simul totam rei intentionem suscipit. — Wenn es p. 33, 13 vom intellectus possibilis heißt, daß er rerum intentiones *recipit*, so ist dies allerdings ganz die bei den Aristotelikern übliche Ausdrucksweise. Aber dort wird nicht vom Erkennen überhaupt gesprochen, sondern nur vom menschlichen Erkennen, hinsichtlich dessen er sich eng an Aristoteles anschließt. Da die begriffliche *intentio* durch den intellectus agens erst vom Phantasma abstrahiert wird, um dem intellectus possibilis als einer vom sinnlichen Anschauungsvermögen verschiedenen Kraft zugeführt zu werden, so ist hier *recipere* als Bezeichnung des Vorganges im intellectus possibilis auch ganz am Platze.

Wohl nur der Mangel eines Adjektivums zu dem Substantiv *species* war Ursache, daß das Vermögen, in dem die *species* der Dinge erscheinen, von unserm Autor als uirtus *exemplaris* bezeichnet wurde. Denn wenn *exemplar* als Bild auch in dieselbe Reihe gehört wie *species*[1]), so stellt er zwischen uirtus *exemplaris* und dem Substantivum *exemplar* doch einen bestimmten Unterschied auf. *Exemplar* bedeutet gewöhnlich das schöpferische Vorbild, nach dessen Muster etwas anderes verwirklicht wird. Insbesondere ist *exemplar* die göttliche Idee (28, 23—25; 40, 18. 25 u. ö.). In etwas anderer Bedeutung steht das Wort von allem, was einem entwicklungsfähigen Dinge — sogar nichterkennenden Substanzen — als Muster vorschwebt, als das, worauf es hingeordnet ist, wodurch es vollendet werden kann (24, 11—22. Vgl. 24, 34—35). In diesem weiteren Sinne hieß es[2]) im Beweise von Satz X 1, daß aus der Vereinigung des aktiven Vermögens mit dem Muster *(exemplar)*, auf welches es hingeordnet ist, ein lustvoller Zustand entsteht (14, 22—23; vgl. Prop. XVIII und XX und p. 24, 7—22). Nicht für etwas außerhalb des erkennenden Subjektes, sondern für das erkennende Subjekt selbst ist hier das *exemplar* Muster. Aber der generelle Begriff bleibt auch hier derselbe. *Exemplar* bedeutet in jedem Falle das Vorbildliche, Musterbildliche, „Ideale"[3]). Darum kann eine Substanz die *potentia exemplaris* besitzen, ohne selbst *exemplar* der Dinge zu sein (p. 25, 24—26, 1; p. 30, 15—18).

Das Wort *species* für das Erkenntnisbild gebraucht unser Autor in der Weise, wie sie in der Scholastik allgemein üblich ist. Es ist synonym mit *intentio* (p. 19, 27. 29; p. 22, 19). Wie dieses, bezeichnet es das bloß bildhafte Sein, im Gegensatz zum realen, weshalb auch das Bild im Spiegel *intentio* heißt (14, 18), wie bei anderen das optische Bild in der Pupille *species* genannt

[1]) 40, 23: exemplar uel species; 40, 15: rerum similitudines uel exemplaria aut species, wo beide mal mit den Ausdrücken *species, exemplaria, rerum similitudines* die einfachen Erkenntnisinhalte bezeichnet werden, im Gegensatze zu den zusammengesetzten *rationes*, d. h. den Urteilen und Schlüssen. [2]) Siehe S. 463.

[3]) Nur einmal steht *exemplar* anscheinend im Sinne von *species*, 34, 3: (anima) exemplaria a rebus recipit. Aber hier steht das Wort wegen des Gegensatzes zu anima non est rerum exemplar.

wird [1]). Allerdings decken sich die Umfänge der Begriffe *intentio* und *species* nicht ganz. Entsprechend der Etymologie denkt die Scholastik bei dem Worte *intentio* mehr an das Bild, insofern es zum Gegenstande selbst hinführt, während die *species* das Bild bezeichnet, insofern es von dem Gegenstande ausgeht [2]). Wenn die *species* in diesem engeren Sinne genommen wird, so daß dabei an die Aufnahme von außen her ausdrücklich mitgedacht werden soll, so gibt es *intentiones,* denen keine *species* entsprechen, da nach unserem Autor schon beim Menschen nicht alles Denken auf Erkenntnisbildern, die von außen her aufgenommen sind, beruht (38, 15—16; 39, 16), und bei den Intelligenzen die Notwendigkeit einer solchen Aufnahme ganz ausgeschlossen ist. Um das Wort *species* zu vermeiden, nennt er daher das bestimmende Element im Erkenntnisvermögen, durch welches der Gedanke *(intentio)* geformt wird, in solchen Fällen einfach „Beschaffenheit" *(habitus,* z. B. 38, 17).

Gelegentlich kommt bei dem Worte *species* noch eine andere einschränkende Beziehung in Betracht. Die *species,* weil im gewöhnlichen menschlichen Erkennen vom Phantasma abstrahiert, hat nicht ganz denselben Inhalt wie die Sache. Bei materiellen Objekten entspricht das, was der Denkakt erfaßt, nicht der ganzen Sache, sondern nur demjenigen Inhalte derselben, welchen die intelligibele *species* repräsentiert. Rein abstrakte Objekte dagegen sind nach ihrem ganzen Inhalte intelligibel; Sache und Denkinhalt fallen hier zusammen. In diesem Falle — wir werden noch auf denselben zurückkommen (S. 487 ff.) —

[1]) Vgl. z. B. Thomas IV Sent. d. 19 q. 1 a. 3 ad 1: species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima sicut species lapidis recipitur in pupilla. Vgl. De an. II lect. 14: Species recipitur in organo sensus aut in medio (dem Mittel, wie der Luft beim Sehen) per modum intentionis et non per modum naturalis formae, wo der Begriff des intentionalen Seins im Gegensatz zum realen Sein zur Sprache kommt (vgl. S. 470). — Zu den mannigfachen Bedeutungen des Wortes *species* vgl. auch den Traktat Roger Bacon's De multiplicatione specierum (Opus maius, ed. Bridges, II p. 407 ff.).

[2]) Vgl. z. B. Thomas Cont. gent. I 53, wo species und intentio im Sinne der späteren species impressa und expressa (uerbum interius: Cont. gent. IV 11) unterschieden werden. Aber die dortigen Ausführungen geben nur den Spezialfall einer allgemeineren Bedeutungsnuance.

ist daher eine besondere, den Teilinhalt repräsentierende *species* nicht erforderlich (34, 22—25; 36, 10—13). Die Notwendigkeit eines „*habitus*“ als principium *quo* der Erkenntnis wird dadurch von Witelo natürlich nicht in Abrede gestellt. Aber dieser *habitus* heißt bei unserm Autor nicht *species*, weil er an jenen Stellen das Wort — wie auch Bonaventura[1]) — auf das von den Sinnen her gewonnene Bild beschränkt.

Bei der Definition der *potentia exemplaris* nimmt der Verfasser keine Veranlassung, auf diese besonderen Nuancen des Terminus *species* Rücksicht zu nehmen. Uneingeschränkt definiert er daher dieselbe als Vermögen, die „*species*“ der Dinge erscheinen zu lassen.

3. Was unser Autor über das göttliche Erkennen und über das Erkennen der Intelligenzen ausführt, wird die Analyse der betreffenden Abschnitte näher darlegen. Aber schon hier sei hervorgehoben, daß dem Schriftsteller dafür die augustinische und die neuplatonische Tradition maßgebend ist[2]), doch so, daß er zugleich an der Intelligenzenlehre des *Liber de causis* vom christlichen Standpunkte aus eine unverkennbare Kritik übt.

4. Was dagegen das menschliche Erkennen anlangt, so stellt sich das psychologische Gewebe zunächst ganz aristotelisch dar. Dennoch aber sind auch hierein überall platonisierende Fäden verflochten.

Sinn und Verstand werden mit Aristoteles als die zwei Erkenntnisvermögen[3]) unterschieden. Die Erkenntnis des ersten hängt von der Materie und ihren Bedingungen ab (d. h. geht auf das Individuelle); sie erfaßt das Äußere des Objektes. Die Erkenntnis des zweiten ist nicht von der Materie abhängig; sie betrachtet 1) das Innere (das Wesen) der sinnfälligen Dinge, indem sie von den einschränkenden sinnfälligen Determinationen abstrahiert, und außerdem 2) das, was an sich und nicht erst durch

[1]) Bonauent. II Sent. d. 39 a. 1 q. 2, pag. 904, wo *species* im Sinne von *similitudo a sensu accepta* steht und die Erkenntnis *per speciem* der Erkenntnis *per essentiam* gegenübersteht. S. auch weiter unten S. 489 Anm. 1.

[2]) Die letztere tritt auch in dem Gange: Gott, Intelligenz, Seele deutlich hervor.

[3]) Das Erkenntnisvermögen im allgemeinen heißt *potentia cognoscitiua* oder *apprehensiua*: p. 53, 6—11.

Abstraktion immateriell ist (26, 25—31). Zum Sinne stellen sich (p. 46, 20. 28; p. 48, 8; p. 49, 24) Einbildungskraft (imaginatio) und Phantasie (phantasia, d. h. sinnliches Gedächtnis, im Unterschiede von der intellektuellen memoria 49, 26), wohl auch die uirtus formatiua (39, 14—18). Der Verstand zerfällt in den intellectus agens und den intellectus possibilis und materialis, von denen noch die Rede sein wird.

Auch was sonst diesem psychologischen Fachwerk eingefügt wird, knüpft überall zunächst an Aristotelisches an. Die sensitive Seele, hören wir, hat nur ein passives Vermögen, dessen Bethätigung wesentlich (essentialiter) vom Körper abhängt (31, 8—12). Sie unterscheidet sich dadurch von der intellektiven Seele, deren Thätigkeit nur hinsichtlich ihrer Objekte[1]), nicht aber wesentlich, vom Körper abhängig ist. Eine aktive Kraft wird der sensitiven Seele ausdrücklich abgesprochen (14, 31; 31, 7). Der Verfasser geht hier in seinem Anschluß an Aristoteles viel weiter, als Wilhelm von Auvergne[2]). Ja er kommt mit sich selbst in Widerspruch, da er anderswo, wie wir sahen, für jede erkennende Substanz eine aktive Kraft verlangt und jede erkennende Substanz als einfach und unkörperlich bezeichnet. Platonismus und Aristotelismus liegen bei ihm auch hier im Streite.

Aber wie denkt an der Stelle, mit deren Erklärung wir uns befassen (14, 26 ff.), und ihrer späteren Parallele (31, 4 ff.) der Verfasser denn eigentlich das Subjekt der sinnlichen Empfindung? Seine Worte bezeichnen als substantia sensitiua (14, 30) beidemal die anima sensibilis. Andererseits indes sagt er auch, die sensitive Thätigkeit hänge nicht nur hinsichtlich ihres Objektes, sondern auch in ihrem Sein (essentialiter) vom Körper ab (31, 8). Und noch auffallender ist die Art und Weise, wie er die für die substantia cognoscens geforderte, der anima sensibilis aber abgestrittene aktive Potenz zu gewinnen sucht.

[1]) quantum ad receptionem intelligibilium, wozu vgl. Thomas Aqu. S. theol. I q. 75 a. 2: Corpus requiritur ad actionem intellectus non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad uisum.

[2]) Siehe S. 472 f.

Die Wärme nämlich, welche als Lebenswärme in der aristotelischen Physiologie eine bedeutungsvolle Rolle spielt[1]), muß bei der Empfindung die Stellung eines aktiven Prinzipes übernehmen.

Die Konsequenzen dieses wunderlichen Ausweges hat der Verfasser sich anscheinend nicht klar gemacht. Zwar nennt er, wie oben[2]) hervorgehoben wurde, die Wärme immer nur „Prinzip“ der sinnlichen Erkenntnisthätigkeit, nie, wie das Licht, Subjekt oder Kraft. Da aber nach ihm die aktive Kraft doch der erkennenden Substanz selber angehören soll, so kann die nur mit passivem Erkenntnisvermögen begabte sensitive Seele konsequenter Weise jetzt nicht mehr für sich allein das Subjekt der Empfindung sein; vielmehr ist dieses Subjekt unter der Hand zu einem psychophysischen geworden. Es ist, als ob er seine eigene Lichttheorie persiflieren wollte, indem er dem Licht als Träger des Erkennens jetzt die Wärme als aktives Prinzip dabei zur Seite stellte. Wenn die Beleuchtung psychologisch verwertet wurde, warum dann nicht auch die Heizung?

So hat diese Anleihe bei der aristotelischen Physiologie seine Lehre widerspruchsvoll gemacht. Und doch hätte es ihm so nahe gelegen, den Grund, den er wenige Zeilen vorher (14, 18—22) dafür angeführt hatte, daß der Spiegel die von ihm angenommenen Bilder nicht selbst erkenne, auf die sensitive Seele anzuwenden. Dem Spiegel soll nämlich die aktive Kraft fehlen, sich zu dem Aufgenommenen hinzuwenden, um darüber zu urteilen und so, wie wir etwa im Anschluß an den weiteren Begriff der Vorstellung (Repräsentation) bei Leibniz uns ausdrücken könnten, aus der bloß ontologischen „Vorstellung“ eine Wahrnehmung im psychologischen Sinne zu machen. Dieses Erfassen und Beurteilen sind doch psychische Vorgänge, deren der Spiegel, selbst wenn er erwärmt würde, nicht fähig wäre. Hätte unser Autor jenen Gedanken festgehalten, so wäre er zu der platonisch-augustinischen Erklärung der Empfindung gekommen, die Wilhelm von Auvergne festhält, und er wäre damit seinem Grundgedanken getreu geblieben. Aber dann

[1]) Siebeck I 2, S. 137 f.

[2]) S. 464 Anm. 7.

hätte er nicht mit Aristoteles das Vermögen der sensitiven Seele für ein bloß passives erklären können.

Auch die Unterscheidung des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis* oder *materialis* [1]) — gegen die Wilhelm von Auvergne noch polemisiert, indem er nur den *intellectus materialis* gelten lassen will [2]) — wird von unserem Autor akzeptiert. Der „thätige" Verstand erleuchtet die Phantasmen, abstrahiert die Denkinhalte (intelligibilia = *νοητά*) von ihnen und vereinigt sie mit dem „möglichen" Verstande (47, 21—48, 2). Indem dieser mögliche Verstand die geistigen Bilder (intentiones) der Objekte aufnimmt [3]), wird er in sich vollendet (perficitur p. 48, 1). So erkennt der Intellekt [4]) die Wesenheiten der Dinge (vgl. p. 26, 28 ff.).

Soweit stimmt die Behandlung des intellectus agens und possibilis in unserer Schrift ganz überein mit der später durch Thomas von Aquino zur Herrschaft gebrachten Auffassung. Aber damit verbinden sich Elemente, die uns an andere Deutungsversuche aus der Reihe derer, über welche Wilhelm von Auvergne und Bonaventura berichten [5]), erinnern.

Der *intellectus possibilis* hören wir (33, 12—14), soll den Namen *possibilis* nicht bloß deshalb führen, weil er die Bilder der Objekte aufnimmt, sondern auch deshalb, weil er in seiner aktuellen Existenz (secundum actum existendi) vom Körper abhängt. Und an einer anderen Stelle wird der menschliche Intellekt deshalb in ein doppeltes Vermögen, die potentia possibilis oder materialis und die potentia agens, zerlegt und ihm deshalb eine doppelte Thätigkeit beigelegt, weil er in einer Beziehung in gewisser Weise vom Körper abhängig sei, in der anderen nicht (p. 48, 15—49, 6; p. 49, 14). Es ist nicht mög-

[1]) Die gewöhnliche Bezeichnung in unserm Traktat ist *intellectus possibilis;* p. 49, 3 steht potentia et operatio *materialis,* p. 49, 6 potentia *materialis* siue *possibilis.*

[2]) Baumgartner a. a. O. S. 46 ff.

[3]) p. 33, 13: rerum intentiones recipit, wozu vgl. S. 476 Anm. 1 Ende.

[4]) Ob dies der intellectus possibilis oder der intellectus agens sein soll, sehen wir aus 26, 28 ff. nicht. Darüber wird noch später (S. 484 ff.) zu sprechen sein.

[5]) S. oben S. 473 Anm. 5 und 6.

lich, den Unterschied auch hier als einen bloß auf das Objekt bezüglichen zu fassen, wie das bei der Gegenüberstellung der sensitiven und der intellektiven Seele der Fall war (S. 479); denn zum Phantasma steht auch die Thätigkeit des intellectus agens — mag ihm neben der Abstraktion von unserm Verfasser auch eine selbständige Thätigkeit zugeschrieben werden, worüber sogleich — gerade so gut in Beziehung, wie die des intellectus possibilis, ja noch direkter als diese. Vielleicht haben wir hier ein verschämtes Rudiment jener Auffassung vor uns, welche den intellectus possibilis oder materialis, dem *νοῦς ὑλικός* des Alexander von Aphrodisias entsprechend, vom aktiven Intellekte wesentlich unterschied und ihn in seinem Bestande, nicht nur hinsichtlich seines Objektes, in das körperliche Leben verstrickt sein ließ. Oder es könnte auch ein Anklang an eine der von Bonaventura aufgezählten Ansichten vorliegen, welche den intellectus agens und den intellectus possibilis zwar als ein und dieselbe Potenz betrachtete und dieselben nur beziehungsweise unterschied — unser Autor läßt sich überhaupt nicht darüber aus, als was für einen Unterschied er den der beiden Intellekte betrachtet —, dies aber so verstand, daß der Intellekt thätig sei, insofern man ihn für sich betrachte, möglich, insofern er mit dem Körper und den Phantasmen geeint sei [1]. Jedenfalls sehen wir, wie unser Autor auch hierin der Zeit des Überganges angehört.

Noch deutlicher tritt dieses Schwanken hinsichtlich des *intellectus agens* hervor. Die thomistische Auffassung, welche hierin wohl den Sinn des Aristoteles richtig trifft [2], faßt jenen als ein Vermögen, welches die intelligibelen Erkenntnisformen für den aufnehmenden Verstand herstellt, ohne aber selbst zu erkennen. Der intellectus agens ist ein aktives Vermögen, das

[1]) Bonauentura II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q. 4, pag. 569 b: Quartus autem modus assignandi differentiam inter possibilem et agentem, quo scilicet differunt sicut potentia absoluta et comparata, dupliciter habet intelligi. Vno modo, ut intelligatur quod una omnino et eadem est potentia agens et possibilis, differens comparatione sola: ut agens sit prout est in se considerata, possibilis uero prout unitur corpori et phantasmatibus.

[2]) Trotz des kritisch sehr unsicheren *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.* De an. III 5, p. 430 a 22.

neben dem passiven intellectus possibilis gefordert wird; aber dieses aktive Vermögen dient nur der Erkenntnis, während das Erkennen selbst dem intellectus possibilis zukommt. Nun wurde schon oben [1]) gezeigt, wie die platonisch-augustinische Auffassung des Erkennens als eines aktiven Thuns sich schlecht diesem psychologischen Rahmen einfügte. Bonaventura half sich, indem er an dem Vorgange im intellectus possibilis ein passives Aufnehmen der Erkenntnisform und eine aktive Hinwendung zu dieser unterschied [2]). Andere haben das Erkennen als aktive Thätigkeit auch der aktiven Potenz, dem intellectus agens, beigelegt, der also nicht nur das Erkennen vorbereitet, sondern auch selbst erkennt [3]). Zu diesen gehört auch unser Philosoph.

Ausdrücklich schreibt er dem *intellectus agens* zwei Thätigkeiten zu: 1) abstrahiert er die intelligibelen Formen von den Phantasmen, um sie mit dem möglichen Verstande zu vereinigen, 2) erkennt er die Wesenheiten der Dinge [4]). An sich freilich ist er dieser Erkenntnis nicht fähig, da er nicht aus sich durchaus vollendet ist. Er bedarf dazu der Gegenwart der erkannten Sache (33, 18—20), ohne daß er dabei indes etwas von dem Gegenstande selbst aufnähme (non tamen aliquid a rebus recipit 33, 18—19).

Gar mancherlei bleibt hier unklar. Soll alles intellektive Erkennen dem intellectus agens zugeschrieben werden, oder erkennt der intellectus agens neben dem intellectus possibilis?

Im ersteren Falle könnte man nach anderweitigen Analogien die Sache so zurechtlegen, daß der Intellekt als aktiver die intelligibelen Bilder von den Phantasmen abstrahiert, als möglicher sie aufnimmt, und wiederum als aktiver sich ihnen zuwendet. In diese aktive Hinwendung zum Erkenntnisinhalt, dieses aktive Erfassen setzt ja die platonisch-augustinische Betrachtungsweise das eigentliche Wesen des Erkennens. Bei einer solchen Deutung würde der mögliche Verstand die *uirtus*

[1]) S. 471 ff. [2]) S. 473 Anm. 8 Schluß.

[3]) S. 473.

[4]) 47, 21—23: Agentis enim intellectus duae sunt operationes, scilicet abstrahere intelligibilia a phantasmatibus, uniendo ea intellectui possibili, et cognoscere rerum quiditates.

exemplaris, der thätige die *uirtus actiua* vorstellen, deren Zusammenwirken unser Verfasser für die Erkenntnis fordert (20, 3—4; s. S. 475). Daß das Erkenntnisbild nicht im intellectus agens, sondern im intellectus possibilis ist, würde eine solche Erklärung nicht gerade unmöglich machen, da beide zu einer intellektiven Einheit des Bewußtseins verbunden gedacht werden können. Vielleicht faßte auch der Autor die beiden Vermögen überhaupt nicht als real verschiedene Potenzen, sondern als zwei Fähigkeiten oder Kräfte des einen Intellektes [1]). Drückt sich doch auch Bonaventura [2]) über diesen Punkt nichts weniger als bestimmt aus.

Größere Schwierigkeit macht es, wenn der Verfasser an jener Stelle in Abrede stellt, daß der intellectus agens bei seiner Erkenntnis etwas von den Dingen aufnehme, und behauptet, daß für diese Erkenntnis bloße Gegenwart des Gegenstandes genüge, um ihm die fehlende Vervollständigung *(complementum)* zu geben (33, 19—20). Wenn an der fraglichen Stelle wirklich alles intellektuelle Erkennen dem thätigen Verstande beigelegt werden soll, so dürfte es keinen Sinn haben, daß diesem das Aufnehmen *(recipere)* abgesprochen wird, da dieses doch selbstverständlich nicht dem intellectus agens, sondern dem intellectus possibilis zukommen müßte. Nur wenn bestimmte Formen des Denkens dem intellectus agens, andere dem intellectus possibilis beigelegt werden, scheint es, hat jener Zusatz Bedeutung, da dann dem auf die Rezeption gegründeten Erkennen des intellectus possibilis das rein aktive des intellectus agens gegenübergestellt wird.

Vielleicht könnte man auch diese Schwierigkeit durch eine benigna interpretatio zu beseitigen versuchen. Man könnte sagen, daß der Autor an dieser Stelle, wo vom Erkennen des intellectus agens nur ganz nebenbei, zur Erläuterung des Erkennens der Intelligenzen, die Rede ist, sich kurz faßte und nicht auf die Sonderrollen der beiden Intellekte einging.

Man könnte ferner hervorheben, daß er hier nicht jede Rezeption in Abrede stelle, sondern nur jene, bei welcher der Intellekt etwas von den Dingen, den äußeren Gegenständen

[1]) Vgl. oben S. 483.

[2]) Bonauentura II Sent. d. 24 p. 1 a. 2 q. 4.

aufnehme. Wenn er leugnet, daß von außen her etwas in die Seele komme, und für die Kompletierung des intellectus agens die bloße Gegenwart des erkannten Dinges für ausreichend hält, so steht er, scheint es, trotz des Wortes *intellectus agens* auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnislehre, in deren Geiste noch Wilhelm von Auvergne jedes Leiden der Seele von den Dingen in Abrede stellte, derart, daß er sogar die Abstraktion des geistigen Bildes von den Phantasmen leugnete und das Erkennen als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Gegenständen faßte [1]). Unser Autor freilich leugnet jene Abstraktion von den Phantasmen nicht. Doch da könnte man, um jene Erklärung zu retten, wieder auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Abstraktion" hinweisen. Bekämpft doch auch z. B. Thomas von Aquino [2]) die Auffassung, als ob das intelligibele Bild aus den Phantasmen so zu sagen herausgezogen würde; vielmehr betrachtet er das Phantasma als das sekundäre Agens, das unter der Einwirkung der wirkenden Vernunft als des primären Agens die intelligibele Spezies aus der Potenz des möglichen Verstandes eduziert.

Aber solche Erklärungen würden doch sehr künstlich sein. Völlig scheitern müssen sie daran, daß wenige Zeilen nachher (34, 3) der menschlichen Seele ein Erkennen — und zwar nach dem ganzen Zusammenhange ein intellektuelles Erkennen — beigelegt wird, bei dem dieselbe die Bilder von Gegenständen aufnehmen soll [3]), und zwar im Unterschied von den Intelligenzen,

[1]) Siehe S. 473.

[2]) Thomas Aqu. Quaest. disp. de ver. q. 10, de mente, a. 6 ad 7: In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus uero agens ut agens principale et primarium. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum condicionem utriusque, et non secundum condicionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex uirtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

[3]) p. 34, 1—6: Cum ergo deus sit rerum exemplar, neque per receptionem intelligit, anima uero non est rerum exemplar, sed exemplaria a rebus recipit: intelligentia per receptionem non intelligit . . . neque est

bei denen ein solches Aufnehmen nicht statthabe. Während hier also das Denken der Seele, weil mit Rezeption von den Dingen erfolgend, in Gegensatz zu dem Erkennen der Intelligenzen gebracht wird, sollte oben das Denken des intellectus agens, weil ohne Rezeption von den Dingen erfolgend, das Erkennen der Intelligenzen erläutern. Wollen wir also nicht annehmen, daß der Autor auf dem Raume weniger Zeilen sich auf das ärgste widerspreche, so müssen wir zugeben, daß bei ihm das Erkennen des intellectus agens nicht mit dem denkenden Erkennen der Seele überhaupt zusammenfalle, sondern daß es eine besondere Art der intellektuellen Erkenntnis ausmache [1]).

In der That unterscheidet unser Autor — und zwar in denselben Ausführungen zu Prop. XXVII, denen auch die beiden zuletzt behandelten Stellen angehören — eine doppelte Art des Erkennens [2]). Neben dem, was aufgrund von Bildern, die der Intellekt durch Abstraktion von den Phantasmen gewinnt, erkannt wird, gibt es nach ihm auch Denkobjekte, die völlig abstrakt (d. h. schon an sich von Materie frei) sind und bei denen deshalb der Begriffs- oder Denkinhalt (ratio et intellectus, ratio per quam res cognoscitur) nicht etwas an der Sache ist, sondern mit der Sache selbst zusammenfällt (34, 22—25; vgl. 36, 13). Er beruft sich dafür auf eine Stelle der aristotelischen Metaphysik [3]), die er freilich einigermaßen gewaltsam ausdeutet, und die von anderen, z. B. von Thomas von Aquino [4]), anders verstanden wird.

Und das letztere freilich mit Recht. Jene Unterscheidung entspricht durchaus nicht dem Geiste des Aristoteles, der ein Denken ohne sinnliche Anschauungsbilder (Phantasmen) über-

rerum exemplar. — Daß und weshalb in den Worten: sed exemplaria a rebus recipit, das Wort *exemplar* ausnahmsweise im Sinne von *species* steht, wurde schon S. 477 Anm. 3 bemerkt.

[1]) Nicht hieher gehört, was p. 39, 14 ff. von der *uis formatiua* der Seele ausgeführt ist, unter der nur die (produktive) Phantasie verstanden sein kann.

[2]) Siehe S. 478.

[3]) Siehe S. 34 Anm. 2.

[4]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 55 a. 1 ad 2.

haupt verwirft [1]). An diesem Satze hat der entschiedene Aristotelismus streng festgehalten. Daß der Intellekt nur in Hinwendung zu den Phantasmen, d. h. zu den sinnlichen Anschauungsbildern, erkenne [2]), daß zu jeder Erkenntnis ein korrespondierendes Phantasma in Beziehung stehe, hält Thomas von Aquino durchaus aufrecht, wenn er auch nicht alle Denkinhalte durch ein sinnliches Anschauungsbild repräsentiert sein läßt [3]). Auch das an sich Unkörperliche, von dem es ein sinnliches Anschauungsbild (Phantasma) nicht gibt, wird von uns nur durch Bezugnahme auf das Körperliche, von dem wir solche Anschauungsbilder haben, erkannt, wenn auch nur, wie bei der Erkenntnis Gottes, durch Abstreifung des Körperlichen [4]).

Ganz anders Bonaventura. Wie unser Autor, spricht auch er von Erkenntnisobjekten, die nicht durch eine *species*, d. h. ein von den Sinnen hergenommenes Bild [5]), sondern durch ihr Wesen erkannt werden. Darum will auch Bonaventura die bekannten, gewöhnlich als gemeinscholastisch betrachteten Axiome: „Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne war", und: „Alle Erkenntnis hat ihren Ursprung von den Sinnen" nicht schlechthin zugeben. Er beschränkt dieselben vielmehr ausdrücklich auf diejenigen Objekte, welche durch ein auf dem

[1]) Aristot. De an. III 7 p. 431 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*. Vgl. ebd. I 1 p. 403 a 8–9.

[2]) Thomas, S. theol. I q. 84 a. 7: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis uitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi conuertendo se ad phantasmata.

[3]) III Sent. d. 23 q. 1 a. 2 ad 5: Tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quae sunt in anima fundatur super hoc, quod cognoscit obiectum suum quod habet phantasma sibi correspondens. Non enim oportet quod solum in phantasmatibus cognitio stet, sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat.

[4]) S. theol. I q. 84 a. 7 ad 3: Incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut ueritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam ueritatem speculamur, Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. Alias enim incorporeas substantias in statu praesentis uitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem uel per aliquam comparationem ad corporalia.

[5]) Vgl. S. 478.

Abstraktionswege gewonnenes Bild ihr Sein in der Seele haben [1]).

Es ist wiederum ganz unverkennbar, daß bei dem Verfasser der Schrift über die Intelligenzen ebenso wie bei Bonaventura innerhalb des Gebietes der immateriellen Erkenntnisgegenstände der psychischen Aktivität eine weitergreifende Bedeutung eingeräumt wird, als Aristoteles und auch Thomas dem menschlichen Erkennen zugestehen.

Aber wie sollen wir jene, nicht durch „Species" vermittelte Erkenntnis vorstellen? Soweit die Erkenntnis psychischer Akte und der Seelensubstanz in betracht kommt, mochte der Autor wohl, wie bei den Intelligenzen (Prop. XXXVII) diese Objekte durch ihr reales Vorhandensein in der Seele *(per essentiam)* auch erkannt werden lassen [2]). Ob er in anderen Fällen, z. B. bei der Gotteserkenntnis, ähnlich wie Bonaventura, dem (ak-

[1]) Bonauent. II Sent. d. 39 a. 1 q. 2, pag. 904 a--b: Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu eius quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo „Dei notitia naturaliter est nobis inserta", sicut dicit Augustinus (vielmehr Johannes Damascenus, De fide orthod. I c. 1 und 3. Doch verweisen die Herausgeber auch auf verwandte Stellen bei Augustinus, besonders auf In Ioann. evang. tr. 106 n. 4). Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. — Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima nouit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum. Vnde si aliquando dicat philosophus, quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio habet ortum a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea ualde notabiliter dicit Philosophus (De an. III 4, p. 430 a 1—2) quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura uel similitudo abstracta (eine gewaltsame Umdeutung!) Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de Ciuitate Dei (vgl. XI 27, 2): Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi, quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui ueritas est, quia ueritas in corde hominum naturaliter est impressa.

[2]) Vgl. was Bonaventura an der Anm. 1 angeführten Stelle über das Erkennen *per essentiam* bei den Affekten *amor* und *timor* bemerkt.

tiven) Intellekt einen „*habitus*", der keine „*species*" ist, angeboren oder sonstwie eigentümlich sein lassen wollte, um aufgrund dieses *habitus* das Zustandekommen der aktuellen Erkenntnis irgendwie zu erklären, können wir bei der Dürftigkeit des Materiales nicht entscheiden. Was wir bestimmt hören, ist nur dies, daß für das Zustandekommen der Erkenntnis, die dem intellectus agens eignet, die Gegenwart *(praesentia)* des Objektes[1]) genügt. Im Sinne einer solchen „Gegenwart" des Objektes hatte einmal auch Aristoteles von einer „Berührung" des Gegenstandes durch die Vernunft beim Erkennen gesprochen, — wodurch diese selbst denkbar werde, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe seien —, in Rätselworten des XII. Buches der Metaphysik[2]), welche von je die mannigfaltigsten Auslegungen gefunden haben, weil sie eben im aristotelischen Systeme fremdartig, wie ein platonisches Rudiment, dastehen. Die Weise der Erkenntnis, welche bei Gegenwart der Objekte dem *intellectus agens* zukommt, würde unser Autor vermutlich ebenso wie die der Intelligenzen als eine Selbstvervielfältigung gedeutet haben.

Um für eine zusammenfassende Charakteristik und damit für das Verständnis des uns beschäftigenden Schlußteiles jenes wichtigen Exkurses über die Metaphysik des Lichtes die nötigen Unterlagen zu bieten, sei aus den späteren Abschnitten noch einiges über das Erkennen der Intelligenzen und Gottes beigebracht.

Die Vernunft der Intelligenzen[3]) bedarf zum Erkennen nicht der von außen aufgenommenen *species* (34, 22)[4]). Sie ist keine passive, sondern eine aktive Potenz (37, 25—26), und darum bedarf sie zu ihrer Vollendung nicht der Aufnahme einer von außen kommenden Form (37, 26. 29), sondern bildet durch ihre

[1]) Diese ist nicht als eine innerpsychische gedacht, sondern als eine äußere: p. 34, 25—26: . . . cum res ipsae non fiant in intellectu, sed solum ei obiciuntur. Vgl. auch p. 39, 6—8.

[2]) Arist. Metaph. XII 7 p. 1072 b 21—22: *νοητὸς γὰρ γίγνεται (ὁ νοῦς) θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.*

[3]) *intellectus intelligentiae* p. 34, 14. 18; p. 39, 2; p. 46, 17. 29; p. 47, 3. 17; p. 48, 11; p. 49, 7. 12.

[4]) In anderem Sinne wird die *species* p. 49, 17. 31 den Intelligenzen beigelegt, als aktuelles Bild im Gegensatz zum bleibenden *habitus*.

eigene Denkthätigkeit die Form (*se ipsam informat* 40, 7) oder die dem Dinge korrespondierende geistige Beschaffenheit (*habitum de re* 34, 8; vgl. p. 37, 30; p. 39, 2. 22. 26; p. 40, 7; p. 50, 15), in welcher sie die Objekte erfaßt. Aus diesem Grunde gibt es in der Intelligenz neben dem aktiven Verstande (34, 14) keinen „möglichen“ Verstand; der Unterschied des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* findet sich bei ihr nicht (Prop. XXXIX). Die aktive Vernunftkraft der Intelligenz, welche diese Formen nicht von außen übernimmt, sondern selbst aus sich hervorbringt, besteht also in der ideellen Selbstvervielfältigung der Vernunft (*sui multiplicatio* 38, 30; vgl. p. 37, 27. 30; p. 39, 3), die durch die — freilich nicht ideelle, sondern reale — Selbstvervielfältigung des Feuers, das sich verbreitet, so lange es Brennstoff findet (p. 34, 8—11; p. 37, 32; p. 38. 11—14; 38, 31—39, 10), und durch die produktive Thätigkeit der menschlichen Phantasie (p. 37, 32. p. 38, 15—18; p. 39, 14—18) veranschaulicht werden kann. Freilich ist die Erkenntniskraft der Intelligenz trotz ihres aktualen Charakters nicht absolut vollendet (*completa),* wie die Vernunft der ersten Ursache (34, 5—7). Sie bedarf daher — wenn von der Schauung der Dinge in Gott (Prop. XXXV) abgesehen wird — der Gegenwart (*praesentia)* der Dinge (p. 34, 7—8; p. 37, 29—31; p. 39, 2. 7; p. 40, 6—7) als der Ursache (Prop. XXIX) ihrer Erkenntnisthätigkeit. Bei der Gegenwart der Dinge erkennt die Intelligenz diese in einer durch Selbstvervielfältigung gebildeten Form.

Andererseits sind die Erkenntnisformen der Intelligenzen nicht schöpferische Urbilder (*exemplaria)* der Dinge (Prop. XXVII). Auch bei den Intelligenzen ist die „uirtus exemplaris“ *exemplaris,* ohne *exemplar* der Dinge zu sein (s. S. 477). Wenn wir daher den Begriff des aktiven Vermögens im Sinne einer real hervorbringenden Kraft fassen, so fällt in den Intelligenzen die *uirtus exemplaris* und die *uirtus actiua* nicht zusammen (26, 9—12). Das ist nur bei Gott der Fall (26, 8—9), der alle Dinge durch sein eigenes Wesen erkennt, welches das schöpferische Urbild der Dinge ist (Prop. XXII). — Es darf uns nicht befremden, daß hier ein Unterschied zwischen dem erkennenden und dem aktiven Vermögen der Intelligenz gemacht wird, während oben ihr Er-

kenntnisvermögen als aktives bezeichnet wurde. Der Platonismus wird nicht verlassen; vielmehr ist der Sinn beidemal nicht derselbe. Das Erkenntnisvermögen der Intelligenzen ist bildschaffend, nicht realschaffend.

Schauen wir zurück, so finden wir, wie unser Autor in der That bei allen erkennenden Subjekten, in allen Formen des Erkennens, ein doppeltes Vermögen: das abbildende *(uirtus exemplaris)* und das aktive *(uirtus actiua)*, annimmt.

Vielfach sind die Formen der bildhaften Fähigkeit. Der Sinn und der menschliche Verstand, soweit er der sinnfälligen Welt zugekehrt ist, erhalten die Bilder passiv, durch Aufnahme *(receptio)*. Der Verstand der Intelligenzen und, wie es scheint, der Verstand des Menschen, soweit er dem Immateriellen zugewendet ist, bringen selbst durch eine „Selbstvervielfältigung" *(multiplicatio)* diese Bilder hervor, in denen sie selbst den Objekten sich verähnlichen. Gott endlich ist das schöpferische Urbild der Dinge.

Aktiv aber ist das Erkennen in allen seinen Formen dadurch, daß es nicht schon mit dem bloßen Vorhandensein der Bilder von den Dingen im Erkenntnissubjekt vollendet ist, sondern darüber ein Erfassen und Ergreifen dieses Inhaltes einschließt (14, 20—21). — Bei der Sinneswahrnehmung insbesondere ist dann wieder aktiv die Funktion, welche die Wärme als Naturagens ausübt. Bei der menschlichen Verstandeserkenntnis, soweit sie auf die sinnliche Anschauung, auf die „Phantasmen", sich stützt, ist das Aktive die abstrahierende Thätigkeit des *intellectus agens.* In noch entschiedenerer Weise sind die Vernunft der Intelligenzen und das dem menschlichen thätigen Verstande selbst zugeschriebene eigene Denken aktiv, insofern hier das Vermögen — freilich nur bei Anwesenheit des Objektes — auch den Inhalt der Erkenntnisform hervorbringen soll, so daß hier die *uirtus exemplaris* selbst einen aktiven Charakter erhält. In der ersten Ursache endlich ist das bildhafte Vermögen eine urbildliche Kraft und daher selbstverständlich aktiver Natur.

Diese kurze Zusammenstellung zeigt deutlich, wie sehr unser Autor innerhalb der Scholastik des XIII. Jahrhunderts

trotz alles Aristotelismus die der älteren Schule eigene Auffassung, die dem Erkennen eine aktive Natur beilegt, zu wahren sucht, ja wie er, im einzelnen freilich nicht mit sonderlichem Glück [1]), sogar die Mittel des Aristotelismus dazu benutzt, um jene von der älteren Schule übernommene Anschauung näher durchzuführen.

Wie aber muß das Erkenntnissubjekt beschaffen sein, damit jene doppelte Funktion, die der *potentia exemplaris* und die der *potentia actiua,* von ihm ausgeübt werden kann?

In den unserm Exkurse folgenden Abschnitten sucht der Autor darzuthun, daß die Unkörperlichkeit Vorbedingung der Erkenntnisfähigkeit sei. Keine körperliche Substanz ist aus sich erkenntnisfähig (Prop. XVI). Die Erkenntnisfähigkeit setzt eine einfache und darum unkörperliche Substanz voraus. Denn:

a. Nur eine solche kann das ganze Vorstellungsbild zugleich aufnehmen [2]) und über das ganze Vorstellungsbild zugleich urteilen. Eine körperliche Substanz würde, weil teilbar, nicht ein einheitliches Urteil über dieselbe eine Sache fällen können, sondern würde über dieselbe Sache eine Mehrheit von Urteilen neben und nach einander haben (19, 26—20, 2).

b. Nur eine unkörperliche Substanz ferner vereinigt die aktive und die abbildende Kraft *(uirtus actiua* und *exemplaris)* in sich, die zur Erkenntnisfähigkeit notwendig sind; denn dem Körper als Körper geht die aktive Kraft ab (20, 2—4), in dem Einfachen dagegen hat — wie bei anderer Gelegenheit (22, 15—17) hinzugefügt wird, die Kraft jene Konzentration (est uirtus unita), welche die zum Wirken notwendige Aktivität herbeiführt.

Die These unseres Autors ist nicht auf die Vernunfterkenntnis eingeschränkt, sondern geht auf das Erkennen überhaupt [3]). Erst später (Prop. XXI) kommt er auf die intellektive Erkenntnis [4]), deren besondere Eigentümlichkeit darin besteht,

[1]) Vgl. besonders was S. 480—481 über die bei jenem Versuche entstandenen Inkonvenienzen bemerkt wird.

[2]) Dies auch p. 22, 18—19.

[3]) p. 22, 3: Ostensum est nullam substantiam cognoscentem corpus esse.

[4]) p. 26, 23 heißt es: Ostensum est quid oportet esse in substantia ad hoc quod sit cognoscitiua; nunc remanet ostendere propter quid dicatur intellectiua.

daß sie nicht auf ein besonderes Gebiet sich beschränkt, wie die Sinneswahrnehmung, bei der ein nur für bestimmte Affektionen eingerichtetes Organ die Objekte liefert, sondern sich auf alles Seiende erstreckt (27, 4—5).

Daß die Immaterialität den Grund der Erkenntnisfähigkeit im erkennenden Subjekte ausmache, ist eine allgemein verbreitete Lehre der Scholastik, für die es genügen möge, auf Thomas von Aquino hinzuweisen [1]). Nach der peripatetischen Lehre nämlich setzt das Erkennen voraus, daß die Form des Erkannten im Erkennenden sei [2]). Da aber die Aufnahme einer realen Form die eigene Wesensform zerstören würde, so muß die Form ohne Materie, in bildhafter, intentionaler Weise (s. S. 470 u. 477), als *„species“*, aufgenommen werden. Weil die Pflanzen kein Organ zur Aufnahme solcher „species“ *(εἴδη)* besitzen, sondern stets nur in materieller Weise *(μετὰ τῆς ὕλης)* affiziert werden, so sind sie, lehrte schon Aristoteles, der Wahrnehmung nicht fähig [3]). Der Sinn dagegen nimmt die Formen *(species)* ohne Materie auf, und der Intellekt ist völlig von der Materie getrennt und völlig unvermischt mit ihr, weshalb er im Unterschied von dem auf bestimmte Qualitätengruppen beschränkten Sinne alles erkennt [4]). Denn sobald das Erkenntnissubjekt eine bestimmte Beschaffenheit in realer oder körperlicher Weise einschließt, ist es unfähig, Andersgeartetes aufzufassen, wie die Zunge, wenn sie infolge von Krankheit mit bitterer Flüssigkeit behaftet ist, nichts anderes mehr zu empfinden vermag [5]). In der Immaterialität der Seele also ist es begründet, daß dieselbe, wie Aristoteles sagt, in gewisser Weise alle Dinge ist [6]). Die Immaterialität, lehrt Thomas von Aquino, ist der Grund dafür, daß ein Subjekt erkenntnisfähig ist, und nach dem Grade seiner Immaterialität richtet sich der Grad seiner Erkenntnisfähigkeit [7]).

[1]) Thomas S. theol. I q. 14 a. 1 u. ö.

[2]) Z. B. Thomas Quaest. disp. de uerit. q. 2 a. 2.

[3]) Aristot. De an. II 12, p. 424 a 32—b 2.

[4]) Aristot. De an. III 4, p 429 a 17—19.

[5]) Aristot. De an. II 10, p. 422 b 8—10. Darnach öfter bei Thomas von Aquino, z. B. S. theol. I q. 75 a. 2; q. 111 a. 4.

[6]) Aristot. De an. III 7, p. 431 b 21.

[7]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 14 a. 1: Immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiua, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.

Nun ist freilich zu bemerken, daß, wie schon öfter hervorgehoben wurde, Aristoteles und die aristotelische Richtung der Scholastik bei der sinnlichen Erkenntnis nicht die Seele zum alleinigen Subjekt der Wahrnehmung machen, dem gegenüber das Organ nur die Funktion hat, durch sein Leiden die Vermittlung zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisgegenstande herzustellen. Die Wahrnehmung, lehrt Aristoteles, ist weder dem Körper allein noch, der Seele allein eigen [1]; sie ist eine Thätigkeit der aus Leib und Seele zusammengesetzten Einheit (des *coniunctum),* wie Thomas es ausdrückt [2]. Der psychophysische Organismus empfindet; die sensitive Seele für sich allein ist das Prinzip [3], aber nicht der alleinige Träger der Empfindung.

Dieser aristotelischen Auffassung scheint nun zwar manchmal unser Autor, wie schon bemerkt (S. 480), sich zu nähern, nicht freilich ohne in gewisse Unausgeglichenheiten gegenüber seinem sonstigen Standpunkte zu verfallen. An der behandelten Stelle, an welcher die Immaterialität als Bedingung der Erkenntnisfähigkeit erörtert wird, ist aber von irgendwelcher Einschränkung gar nicht die Rede. Ganz anders ist das bei dem Aristoteliker Thomas. Selbst wo er die Frage nur ganz knapp bespricht [4], gedenkt er kurz der Sonderstellung der Sinnenerkenntnis und vergißt nicht, dem Satze, daß die Immaterialität der Grund der Erkenntnisfähigkeit sei, hinzuzufügen, daß der Weise der Immaterialität auch die Weise der Erkenntnis entspreche.

Ja noch mehr. Den oben analysierten zwei Beweisen — wir werden auf dieselben sogleich zurückkommen — läßt unsere Schrift noch eine Reihe anderer folgen, die aus Aristoteles (20, 8—27) und Avicenna (21, 1—22) entnommen sind. In diesen Argumenten aber ist ausschließlich von der vernünftigen Erkenntnis die Rede. Auf die Sinneserkenntnis ange-

[1]) Aristot. De somno 1, p. 454 a 7: *οὔτε τῆς ψυχῆς ἴδιον τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τοῦ σώματος.* Vgl. Baeumker, Des Aristoteles Lehre u. s. w. S. 18.

[2]) Thomas S. theol. I q. 75 a. 3: Et sic manifestum est quod anima sensitiua non habet aliquam operationem propriam per se ipsam, sed omnis operatio sensitiuae animae est coniuncti. Vgl. Aristot. De an. I 1, p. 403 a 7.

[3]) *ratio* an der S. 494 Anm. 7 zitierten Stelle.

[4]) wie an der S. 494 Anm. 7 angezogenen Stelle S. theol. I q. 14 a. 1.

wendet, haben sie gar keine Bedeutung mehr. Nichtsdestoweniger läßt sie unser Autor stillschweigend, offenbar ohne die Verschiebung überhaupt zu bemerken, als Beweise für die Immaterialität des Erkenntnissubjektes überhaupt auftreten [1]). Auch das zeigt uns, wie stark der Verfasser noch von der Betrachtungsweise der alten Schule, die auch in der Wahrnehmung das Denken sucht, beeinflußt sein mußte, und wie jene unvermerkt bei ihm auch dem Aristotelismus sich beimengte.

Der alten Schule gehören auch durchaus jene oben erwähnten zwei selbständig formulierten Beweise an.

Daß auch die Wahrnehmung ein Urteil einschließe, so daß alles Erkennen ein Urteil ist, daß dieses Urteil aber ein einheitlicher geistiger Akt sei, der als solcher einen einfachen, d. h. geistigen Träger voraussetzt: das sind Darlegungen, die in den Bahnen der augustinischen Psychologie sich bewegen, wie diese noch von Wilhelm von Auvergne vertreten wurde [2]).

Das Urteil aber ist ein aktiver Vorgang. So werden wir zu dem zweiten Argumente geführt. Seine Grundvoraussetzungen sind zwei: negativ, daß die Aktivität nicht dem Körper als Körper angehören könne, positiv, daß das Einfache oder Immaterielle (wegen der Einheit seines Vermögens 22, 15—17) diese Kraft besitze.

Alles das ist nicht aristotelisch, sondern neuplatonisch. — Nur die Materie, d. h. die *materia prima,* erscheint in der peripatetischen Philosophie als rein passives Prinzip. Die körperliche Substanz *(substantia corporea* 19, 25 u. ö.), von der unsere Schrift redet, ist mit der Materie nicht identisch. Der Körper schließt vielmehr außer der Materie eine Form ein, und diese Form ist bei den unorganischen Körpern keineswegs schon seelischer Natur. Darum hat nach Aristoteles auch der anorganische Körper, die körperliche Substanz als solche, alles, was die Form mit sich bringt. Durch die Form aber wird die

[1]) p. 20, 16—17 steht zwar substantia cognoscitiua aut intellectiua; aber da im folgenden stets nur vom intelligere die Rede ist, so hat *aut* hier die Bedeutung von *siue* oder *uel,* zur Gleichsetzung der beiden Begriffe. Gerade dieses „oder" ist charakteristisch für die Verschwommenheit unseres Autors.

[2]) Vgl. S. 472—473.

„Natur" *(φύσις)* gesetzt, d. h. das innere Prinzip der Bewegung und der Ruhe in dem Naturkörper. So ist nach Aristoteles der Körper als Körper nicht bloß passiv, sondern auch mit aktiven Kräften begabt [1]).

Im Geiste des Platonismus lag es dagegen, das Wirken des Körpers, so weit es ein geordnetes sein soll, zu leugnen, und dasselbe auf eine geistige Ursache zurückzuführen. Bezeichnender Weise will Augustinus die körperlichen Ursachen überhaupt nicht als wirkende Ursachen gelten lassen; sie sind nach ihm passiver, nicht aktiver Natur [2]). Noch bestimmter spricht Proklus den Satz aus, daß der Körper als Körper wegen seiner Teilbarkeit nur leidensfähig sei, während alles Wirken von dem Einfachen, dem Unkörperlichen ausgehe und erst von diesem dem Körperlichen mitgeteilt werde [3]). Nicht dieser bestimmte, scharf pointierte Satz, wohl aber der von Proklus auch an anderen Stellen hervorgehobene allgemeine Gedanke einer Beziehung von Kraft und Einheit ist in den *Liber de causis* übergegangen [4]). Je einfacher etwas ist, desto geeinter ist in ihm die Kraft, desto wirkungskräftiger ist es, lehrt mit Proklus der *Liber de causis* [5]), und unser Autor wiederholt unter Berufung auf den letzteren den Satz (p. 17, 20). Noch schärfer als Proklus spricht Avencebrol [6]) die Lehre vom geistigen Ur-

[1]) Es ist ganz im Sinne des Aristoteles, wenn Thomas von Aquino S. theol. I q. 115 a. 1 ad 2 gegen Avencebrol argumentiert: Est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu; et ideo est agens et patiens.

[2]) Augustin. De ciuitate Dei V 9, 4; p. 207, 8—14 Dombart: Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est; aliae uero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.

[3]) Proclus, Instit. theol. § 80: *πᾶν σῶμα πάσχειν καθ' αὑτὸ πέφυκε πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν . . . τὸ μὲν γὰρ σῶμα ᾗ σῶμα διαιρετόν ἐστι μόνον καὶ ταύτῃ παθητόν . . . τὸ δὲ ἀσώματον ἁπλοῦν ὂν ἀπαθές ἐστιν . . . ἀδύναμον τὸ σῶμα καθ' αὑτό· μεθέξει ἄρα δυνάμεως ποιεῖ.*

[4]) *Liber de causis* § 8, p. 172, 3—4; § 9, p. 173, 25—174, 4 Bardenhewer.

[5]) Die Nachweise S. 17 Anm. 5.

[6]) Auencebrol, Fons uitae II 9—10, p. 40, 19 ff.; III 44—45, p. 175, 24 ff.

sprunge alles Wirkens aus. Gegen ihn hat Thomas von Aquino polemisiert und ihm gegenüber den Aristoteles verteidigt[1]). Wie auch Avicenna[2]) die Aktionsfähigkeit der Körper einschränkt, wurde schon früher hervorgehoben. Freilich erscheint bei ihm das Wirken in den Körpern nicht als Ausfluß eines Geistigen, sondern als Äußerung des Lichtes. Unser Autor verbindet beides: die wirkungskräftige einfache Substanz ist ihm Licht.

Damit sind wir zu unserem Ausgangspunkte zurückgekehrt. Doch sei zuvor noch eine bisher offengebliebene Frage erörtert. Die *uirtus actiua* der erkennenden Substanz ist in ihrer Einfachheit begründet, durch welche das Vermögen derselben, wie unser Autor mit dem Neuplatonismus lehrt, zusammengenommen und dadurch wirkungskräftig wird (22, 15—17; s. S. 496). Worauf aber beruht ihre *uirtus exemplaris?*

Um über alle Dinge „herrschen", d. h. sie erkennen zu können, hatte Aristoteles mit Anaxagoras gelehrt, muß der *νοῦς* ungemischt (*ἀμιγής*), d. h. von allen Stoffen frei sein; denn wenn er an irgend einem von ihnen einen Anteil hätte, so würde dadurch seine Auffassungskraft gegen alle anderen Objekte abgesperrt[3]). Weil der Verstand in sich von allen Stoffen rein ist, so ist er selbst nicht eine bestimmte körperliche Natur, sondern seine Eigentümlichkeit ist, die ideelle Potenz von allem zu sein[4]). — In deutlichen Anklängen an Aristoteles entwickelt unser Autor die Natur der *potentia exemplaris,* wobei dann wiederum das, was Aristoteles von der Vernunft aussagt, stillschweigend der *substantia cognoscitiua* (p. 22, 4) beigelegt wird. Mit Aristoteles leitet er jenes bildhafte Vermögen der erkennenden Substanz davon ab, daß sie ungemischt (*impermixta* = *ἀμιγής*) sei, d. h., wie er näher erklärt, rein in sich und keinem anderen beigemischt oder von ihm abhängig (22, 19—23, 2). Die „Reinheit in sich" (*puritas in se* 22, 21—22) bedeutet hier zunächst nur die innere Freiheit von körperlicher

[1]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 115 a. 1. [2]) Siehe S. 391.

[3]) Aristot. De an. III 4, p. 429 a 18—21.

[4]) A. a. O. p. 429 a 21—22: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην ὅτι δυνατόν.*

Beimengung, im Unterschiede von äußerer Abhängigkeit. Wir hören hier dasselbe, wie bei Thomas von Aquino [1]) und anderen Aristotelikern.

Aber mitten in diese Ausführungen fällt eine überraschende Wendung, die uns plötzlich von Aristoteles wieder weit abführt. Der Begriff der „Reinheit" erfährt eine Umbiegung ins Anschauliche; das Motiv der Lichtmetaphysik stellt sich wieder ein. „Die Reinheit in sich", erklärt der Verfasser, „hat die erkennende Substanz durch die Natur des Lichtes, durch welche sie auch das bildhafte Vermögen *(potentia exemplaris)* hat, d. h. das Vermögen dazu, daß in ihr die Bilder der Dinge erscheinen" (22, 21 – 23, 1). Die reine, d. h. unkörperliche Substanz ist also die von Natur lichthafte Substanz; die Ausgestaltung der Erkenntnisbilder in der unkörperlichen Substanz ist eine Äußerung ihrer Lichtnatur.

5. So stehen wir abermals wieder bei unserem Ausgangspunkte. Auch Prop. X hieß es, daß die *uirtus exemplaris,* durch welche die Bilder der Dinge entstehen, dem Lichte eigentümlich sei, wie bei einem materiellen Spiegel sich zeige, der durch die Natur des Lichtes die Bilder der Dinge annehme (14, 17—18), Prop. XI, daß das Subjekt um so besser erkenne, je reiner und einfacher sein Licht sei, wie in einem materiellen Spiegel die Bilder um so klarer hervortreten, je mehr er geglättet ist (15, 8—12; vgl. auch 33, 11 – 12).

Soll das Beispiel des Spiegels hier überhaupt etwas bedeuten, so dürfen wir Spiegel und Licht nicht als ein Gesondertes fassen. Dem Erkenntnissubjekt, d. h. der einfachen, unkörperlichen erkennenden Substanz, entspricht die Einheit des lichthaften Spiegels. Daß durch die Politur des dadurch spiegelnd gemachten Körpers die in allen Körpern enthaltene Lichtnatur zur Erscheinung kommt, ist ja ein Gedanke, der ganz der herkömmlichen Lichtmetaphysik entspricht. Ähnliches ist uns schon früher [2]) bei Bonaventura begegnet.

Wenn in unserer Schrift in Übereinstimmung mit der vorhin [3]) skizzierten Lehre Plotin's, Augustin's und anderer das

[1]) Siehe S. 494. [2]) Siehe S. 398, 2. [3]) S. 460 ff.

Erkenntnissubjekt Licht genannt wird, so ist dabei freilich an ein geistiges Licht gedacht, daß ja übrigens Licht im eigentlichen Sinne sein soll (vgl. 8, 11). Andererseits aber gehen bei unserem Autor das geistige Licht der Lichtmetaphysik und das Licht der Sinnenwelt unvermerkt in einander über. Handelt er in unserm Exkurse doch in zusammenhangender Darstellung und ohne auf einen Unterschied überhaupt hinzuweisen [1]) vom Lichte als raumordnendem Faktor und vom Lichte als Träger aller Erkenntnis. Darum ist es begreiflich, daß die Eigenschaften des Lichtes als solchen so bestimmt werden, wie sie bei dem sichtbaren Lichte sich zeigen.

Als solche Eigenschaften des Lichtes wurden (Prop. VII, 2) Einfachheit und Selbstvervielfältigung bezeichnet [2]). — Die letztere so oft erwähnte (p. 8, 23; p. 9, 10—11. 15—17; p. 13, 16—17) Eigenschaft macht uns nun auch klar, wie unsere Schrift das Erscheinen der Bilder in dem lichthaften Spiegel denkt. Nicht durch Ablösung der Spezies von den Dingen geschieht diese, sondern durch die Selbstvervielfältigung des Lichtes. — Als solche „Selbstvervielfältigung" aber hatte unser Autor auch das Erkennen, wenigstens das rein geistige Erkennen, gefaßt (s. S. 491 f.). Wenn wir da, wo er von der Wahrnehmung und dem abstraktiven Erkennen spricht, dem Ausdrucke nicht begegnen, so liegt der Grund jedenfalls darin, daß hier der Verfasser der aristotelischen Theorie folgt, in welche jener Begriff nicht hineinpaßt. — So begreifen wir nunmehr, wie die dem Lichte und der unkörperlichen erkennenden Substanz gemeinsame Funktion der „Selbstvervielfältigung" es ist, aufgrund derer unser Verfasser Licht und erkennende Substanz gleichsetzt und aufgrund derer er der unkörperlichen, von Materie reinen Substanz wegen ihrer Lichtnatur die Fähigkeit zuspricht, daß die Bilder der Dinge in ihr erscheinen. Was die gewöhnliche mittelalterliche Theorie des bildhaften Erkennens nur als Forderung aufstellte, soll hier durch den Nachweis der bewirkenden Kraft begreiflich gemacht werden [3]).

Freilich können wir von einem „Begreifen" hier nur in soweit reden, wie man die Auflösung algebraischer Gleichungen

[1]) Vgl. S. 430. [2]) Siehe S. 429. [3]) Siehe S. 189 f.

mit einer oder mehreren Unbekannten begreift. Wie dort das, was begriffen wird, nur die Gleichsetzung algebraischer Zeichen ist, ohne daß damit schon eine Einsicht in reale Dinge gegeben wäre, auf die jene Zeichen Anwendung finden können, so bleiben wir auch jetzt, wo die Lichtmetaphysik unseres Autors mit seinen sonstigen metaphysischen Theorien sich zur Einheit zusammenschließt, in Symbolen stecken. Diesen Symbolen bestimmte psychologische Anschauungen unterlegen zu wollen, durch welche die Theorie für die auf die Thatsachen gehende moderne Betrachtung verständlich würde, wäre ein vergebliches Unterfangen.

Dabei verfährt unser Autor da, wo er mit den Mitteln der Lichtmetaphysik konstruiert, noch nicht einmal vollkommen durchsichtig. In den Systemen Plotin's und Avicenna's [1]) gehen die Erkenntnisformen aus der höchsten Intelligenz in die niederen Stufen und zuletzt in die Seele ein. Wenn man nun in der Bildersprache der Lichtmetaphysik die Intelligenzen als Lichter und ihre einzelnen Inhalte als Strahlen faßt, so konnte man immerhin die Verbreitung der Erkenntnisformen als Selbstvervielfältigung des Lichtes bezeichnen, nicht des Lichtes des jedesmaligen Erkenntnissubjektes, sondern des Lichtes überhaupt in seiner emanatistischen Entwicklung. Aber jenen Ursprung der Erkenntnisformen leugnet unser Autor. Die Intelligenzen (und jedenfalls auch der intellectus agens, soweit er selbst denkt) sollen bei Gegenwart der Objekte aus sich die „habitus" bilden, in denen sie die Objekte erkennen [2]). Es sind bei ihm also die Denksubjekte selber, die als Licht sich selbst vervielfältigen. Wie aber soll diese spontane Selbstvervielfältigung des Subjekts ein Bild der Objekte geben? Schöpferische Urbilder (exemplaria) der Dinge sind die Denksubjekte mit Ausnahme der ersten Ursache nicht (Prop. XXVII, 1).

Es bliebe also nur die Annahme, daß entweder vermöge einer allgemeinen Sympathie der Dinge, wie Plotin sie lehrte [3]), oder durch eine prästabilierte Harmonie der Denkgeist auf dem Wege einer partiellen Selbstvervielfältigung seiner bei Gelegenheit der Anwesenheit eines bestimmten Dinges gerade das Bild entstehen läßt, welches dem betreffenden Dinge entspricht.

[1]) Vgl. S. 469 und 472. [2]) Siehe S. 490 f. [3]) S. 468.

„Selbstvervielfältigung“ möchte das heißen, insofern nach Aristoteles der Verstand der Möglichkeit nach alle Dinge ist [1].

Aber abgesehen davon, daß von einer solchen allgemeinen Sympathie als Grund der Erkenntnis im Sinne Plotin's bei unserm Autor nirgendwo die Rede ist: was bei Plotin die Voraussetzung einer solchen allgemeinen Sympathie beim Erkennen war, die Annahme eines Weltgeistes und einer Weltseele, das hat unser Autor aus der durch den *Liber de causis* ihm übermittelten neuplatonischen Tradition ausgeschieden. Ebensowenig kennt er den Begriff der prästabilierten Harmonie, durch den Leibniz der Theorie von der rein immanenten, nicht auf passiver Rezeption, sondern auf spontaner Geistesentwicklung beruhenden Natur des sinnlichen und begrifflichen Vorstellens eine wenigstens formell befriedigende Grundlage gegeben hat.

So schwankt die Theorie unsers Buches ratlos hin und her: für denjenigen, der nur sachlich kritisierend an die historischen Erscheinungen herantritt, eine wertlose Reihe von Inkonsequenzen, für den Historiker ein sprechender Zeuge des mächtigen Ringens sich durchkreuzender Strömungen, deren Bewegung die Geschichte des philosophierenden Geistes schuf.

Während die Aufnahme einer Bestimmung von außen her durch die passive Potenz geschieht, ist die Selbstvervielfältigung Bethätigung des aktiven Vermögens (Prop. XXXI, 1; vgl. p. 37, 26—27; p. 38, 20—28; p. 39, 4—5), wie auf materiellem Gebiete das aktivste der Elemente, das Feuer, es ist, das, so lange es Brennmaterial vorfindet, durch Selbstvervielfältigung in stets neuem Stoff sich verbreitet, nicht durch Aufnahme eines Fremden in sich hinein. Wenn also die Bethätigung des intellektuellen Vermögens nach unserm Autor in der Selbstvervielfältigung besteht [2], so ist für ihn in platonischer Weise das Erkennen eine Selbstentfaltung des Geistes. Die „bildhafte Potenz“ kommt bei der rein geistigen Erkenntnis nicht durch passive Aufnahme, sondern durch spontane Aktivität zur Entwicklung. *Potentia exemplaris* und *potentia actiua* fallen, wie schon oben [3])

[1]) S. 494.

[2]) p. 38, 29—30: perfectio potentiae intelligentis est in sui multiplicatione. [3]) Siehe S. 492.

bemerkt wurde, wenigstens im Erkennen der Intelligenzen und im rein geistigen Erkennen des Menschen teilweise zusammen [1]). Wie auch bei der abstraktiven Erkenntnis des Menschen der intellectus agens aktiv thätig ist, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung das in ihr enthaltene geistige Erfassen und Urteilen eine psychische Aktivität bedeutet, wurde ebendort gezeigt. Potentia exemplaris und actiua fallen hier zwar nicht zusammen, aber es tritt zur potentia exemplaris die aktive hinzu.

Die aktive Kraft nun ließ unser Philosoph mit dem Neuplatonismus in der Einfachheit begründet sein [2]). Die Einfachheit aber schreibt er, wo er der gewöhnlichen Metaphysik sich anschließt, der unkörperlichen, geistigen Substanz, wo er die Wege der „Lichtmetaphysik" wandelt, dem Lichte zu. Die Gleichung des Einfachen und des mit aktiver Kraft Begabten kann also wieder nach einer zweifachen Seite hin aufgelöst werden: die geistige Substanz besitzt die aktive Kraft, und: das Licht besitzt die aktive Kraft. Beides aber ist dasselbe.

So ist es denn kein Unterschied, ob unsere Schrift an späterer Stelle von der Intelligenz und von der vernünftigen Seele sagt, daß sie als einfache, intellektive Substanz die *potentia actiua* und *potentia exemplaris* besitzen (p. 30, 11—12; 21—22), oder hier (p. 14, 25), daß die *potentia actiua* und *exemplaris* dem Lichte zukommen, und keinem anderen — wo er wegen der sensitiven Seele an beiden Stellen dieselben Ausflüchte machen muß (S. 464, 480 f.).

So gibt uns der Satz: „die Eigentümlichkeiten des Lichtes sind die Einfachheit und die Selbstvervielfältigung" (Prop. VII, 2), der zusammen mit dem anderen über die Bedeutung des Lichtes als Prinzip der Emanation (Prop. VII, 1) das Fundament der Lichtmetaphysik ausmacht, auch das Verständnis seiner Lehre vom Licht als Träger der Erkenntnisthätigkeit.

Als zweite Grundlage für die Ausführungen unseres Autors über das Licht als Prinzip der Erkenntnis hoben wir oben (S. 467) den Begriff des **Lebens** hervor. Wir wollen denselben näher zu

[1]) Natürlich nicht in dem Sinne, als ob ihr Denken auch, wie das göttliche, die Dinge schüfe; siehe S. 491. [2]) Siehe S. 497.

bestimmen suchen, nicht durch mosaikartige Aneinanderreihung einzelner Stellen, sondern indem wir einfühlend und nachempfindend das Einzelne aus einer Gesamtanschauung hervorgehen lassen. Es wird sich zeigen, daß unser Autor gerade durch seinen Begriff des Lebens gegenüber der Mehrzahl der Scholastiker eine eigenartige Stellung gewinnt.

Das Leben ist fortdauernde Thätigkeit der einfachen Substanz (p. 24, 26—27: *uita est actus continuus substantiae simplicis).* — Dreierlei hebt sich in dieser Definition heraus.

Zuerst der Inhalt des Lebens. Das Leben ist Thätigkeit. Nicht der ruhende Besitz, sei er bloße Seinsvollendung (actus primus des Aristoteles und der Scholastik) oder dauernde Beschaffenheit (habitus), macht das Leben aus [1]), sondern die aktuelle Energieentfaltung. So hatte schon Aristoteles das Leben eine Art „Energie" genannt [2]) und die Thätigkeit der

[1]) Vgl. 25, 11—14, wo es heißt, daß die *delectatio* (darüber sogleich) in den körperlichen Substanzen kein Leben hervorbringen könne, quia in eis non est actus, sed habitus, nec *esse* eorum est esse in actu, sicut *esse* substantiae simplicis. Der *actus* wird hier also dem *habitus*, das *esse in actu* dem bloßen *esse* gegenübergestellt. Das erste ist an sich klar; zum zweiten Folgendes. Auch unser Autor wird nicht leugnen, daß das *esse* der Körper ein aktuelles Sein im Sinne des *actus primus* sei. Es für ein bloß potentielles Sein zu erklären, wäre widersinnig gewesen. Das *esse in actu* der einfachen Substanz muß also mehr bedeuten als das bloße *esse actuale* (p. 69, 4; 70, 18). Es hat nur Sinn, wenn es als ein Sein gefaßt wird, das zugleich Thätigsein ist, wie Aristoteles De an. II 4, p. 415 b 13: *τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν* das Leben das Sein der Lebewesen nennt. Es entsprechen sich also bei unserm Autor *habitus* und bloßes *esse*, *actus* und *esse in actu.* Der *actus* aber wird p. 25, 2 der *operatio* gleichgesetzt. Das Leben als *actus* im Sinne von *operatio* macht daher zugleich das eigentümliche Sein der Lebewesen aus: eine durchaus aktualistische Auffassung des immateriellen Seienden. Zu streng darf dieselbe freilich wieder nicht genommen werden; nur in Gott ist das *esse* und *intelligere* identisch (Prop. XXIII). Thomas von Aquino, welcher die eben zitierte Stelle aus Aristoteles anderen gegenüberstellt, in denen das Leben als Thätigkeit (operatio) erscheint (De an. II t. 13 = c. 2, p. 413 a 22—25; Eth. Nic. IX 9, p. 1170 a 18—19: *ἔοικε δὲ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν),* macht folgenden Unterschied. Wenn *uiuere, uita, uiuus* soviel bedeuten, wie: zu einer Natur gehören, die durch die wahrnehmbaren Lebenserscheinungen sich äußert, so bilden sie ein substantiales, kein akzidentales Prädikat; sind dagegen jene wahrnehmbaren Lebenserscheinungen selbst gemeint, so ist „Leben" ein Akzidens, eine *operatio.* Vgl. S. theol. I q. 28 a. 2.

[2]) Aristot. Eth Nic. X 4, p. 1175 a 12: *ἡ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν.*

Vernunft als Leben bezeichnet [1]). Wenn uns bei der Analyse von Witelo's Erkenntnislehre so oft eine starke Betonung der Aktivität im Erkenntnisprozeß entgegentrat, so liegt ein Grund davon in seinem allgemeinen Begriffe vom Leben überhaupt.

Zweitens das Subjekt des Lebens. Nicht den körperlichen Substanzen kommt eine selbständige Thätigkeit zu, sondern nur der einfachen Substanz. Nur aus der konzentrierten Natur der einfachen Substanz, hörten wir nach dem Vorgange einiger Neuplatoniker den Verfasser sagen (vgl. S. 496 ff.), kann das aktive Thun hervorgehen. Darum ist das Leben Thätigkeit der einfachen Substanz.

Drittens die Existenzweise des Lebens. Weil es aus dem Innern der einfachen Substanz hervorgeht, nicht erst von außen angeregt werden muß, so ist das Leben kontinuierliche Thätigkeit. Der platonische Begriff der Seele als des stets sich bewegenden Prinzipes [2]) klingt hier deutlich durch.

Worin aber besteht die Aktivität, welche den Inhalt des Lebens ausmacht, und wie gliedern sich die verschiedenen Formen des Lebens? Wie ist insbesondere die Struktur des geistigen Lebens (der *„uita cognoscitiua")* beschaffen? — Die Antwort, welche unsere Schrift auf diese Fragen gibt, ist für den Historiker von nicht geringem Interesse. Wir sehen, wie das Biologische sofort in ein Psychologisches (im engeren, modernen Sinne) umschlägt. Dieses Psychologische aber ist dadurch charakterisiert, daß nicht das Erkennen als Grund des geistigen Lebens erscheint, sondern daß das Erkennen aus einem trieb- oder gefühlshaften Elemente hervorgehen und in diesem sich vollenden soll. Modern ausgedrückt: die Ansicht unsers Autors vom geistigen Leben ist voluntaristisch [3]), nicht intellektualistisch.

Doch betrachten wir zunächst das Leben, wie die angeführte Definition es faßt, ganz im allgemeinen. Alles Leben,

[1]) Aristot. Metaph. XII 7, p. 1072 b 27: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. Unser Autor nimmt p. 25, 6—7 Bezug auf die Stelle.

[2]) Plato, Phaedrus 245 C – D.

[3]) Wobei ein Kenner der modernen Problemstellung natürlich nicht an die *voluntas* im engeren Sinne der aristotelisch-scholastischen Psychologie denken wird, so wenig wie er den Ausdruck „intellektualistisch" in der durch diese Theorie gegebenen Begrenzung faßt.

lehrt unsere Schrift, geht hervor aus einem ursprünglichen Streben oder einem ursprünglichen triebhaften Verlangen (appetitus). Der Weltanschauung unseres Philosophen gemäß, fügt der ursprüngliche Naturtrieb sich in einen teleologischen Zusammenhang ein. Das natürliche Verlangen (appetitus), welches in dem Erstrebten (dem appetibile 24, 35) seine Erfüllung (complementum 24, 35) findet, ist auf das gerichtet, was dem Dinge zu seiner Vollendung (ad sui complementum 25, 15) verhilft. So ist durch jenes Streben eine Hinordnung (ordinatio) des Dinges zu dem Objekte, durch welches das Ding vollendet wird, begründet (p. 23, 21 - 22; p. 24, 33—34), eine Hinordnung des Passenden (conueniens) zum Passenden. Durch die Vereinigung des Passenden mit dem Passenden erfährt das natürliche Streben seine positive Erfüllung; es geht in Lusterregung (delectatio) über [1]). Eine solche lustvolle Erregung verlangt nicht notwendig eine voraufgehende Erkenntnis. Geht doch der Erkenntnis vielmehr umgekehrt eine lustvolle Erregung durch das Erkenntnisobjekt — ein affektives Interesse, könnten wir sagen — voraus, durch das der denkende Geist zu seinem Erkenntnisobjekt erst hingeordnet und zur Erkenntnisthätigkeit angetrieben wird (23, 19—26). — Nur diese Lusterregung, nicht der vorhergehende Trieb, wird von unserm Autor als Grund und Kern des Lebens in betracht gezogen. Nicht inhaltsleeres Bedürfen, sondern erfülltes Streben macht ihm das Leben aus. Das Leben war nach ihm ja vollendeter Akt, positive Thätigkeit. Ein solcher vollendeter Akt, eine positive Thätigkeit, aber ist nicht schon das der Ergänzung bedürftige Verlangen, wohl aber die durch Vollendung des Strebens gegebene Lusterregung (delectatio actus est et operatio 25, 1—2). So erfüllt die Lusterregung (delectatio) die eine der Bedingungen, welche die Definition des Lebens postulierte. Es fragt sich, wie es um die beiden andern bestellt ist.

Hierfür müssen wir näher auf den Begriff der „*delectatio*“ und des „*appetitus*“ eingehen.

[1]) p. 16, 7 und 24, 14—15: delectatio est in (p. 24: ex) coniunctione conuenientis cum conuenienti. — Zum Historischen dieses Satzes vgl. oben S. 466 Anm. 2.

Wie Leibniz den Begriff der „Vorstellung“ (repraesentatio) über den Umfang psychologischer Vorgänge hinaus in rein ontologischem Sinne verwertet, wie Aristoteles der Materie, die Natur vermenschlichend, ein Verlangen [1]) nach der Form, sowie den Elementen ein Streben nach ihrem natürlichen Orte [2]) beilegt und darin die Scholastik in seinem Gefolge hat, so trägt auch unser Autor kein Bedenken, den Begriff des Strebens (appetitus) auch außerhalb des psychologischen Gebietes philosophisch zu verwenden. In der langen Zeit vor Entwicklung der mechanischen Naturansicht ist eine solche Übertragung auch auf das rein physikalische Gebiet ja ganz allgemein. Sie ist übrigens, falls man sich des Bildlichen des Ausdruckes bewußt bleibt, völlig unbedenklich. Auch in den nicht erkennenden Substanzen setzt unser Philosoph ein Streben nach Vollendung voraus. Er nennt es hier das „natürliche Verlangen“ (appetitus naturalis), während jenes Streben bei den sinnlichen Wesen Begierde oder Liebe [3]) heißt (desiderium, amor 24, 17—18), bei den vernünftigen Wille (uoluntas 24, 18). — Ganz ähnlich, mit leichten Modifikationen in der Terminologie, redet auch Thomas von Aquino von einer allen Naturen gemeinsamen natürlichen Neigung, welche natürliches Verlangen oder Liebe genannt werden soll, und welche, je nach der Beschaffenheit jener Natur, als natürliche Willensneigung, als sinnliches Begehren, oder als bloße natürliche Hinordnung sich äußere [4]).

[1]) Aristot. Phys. I 9, p. 192 a 8: *ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι.* Vgl. Baeumker, Probl. d. Mat. S. 263 — Giovanni Francesco Pico della Mirandola (der Neffe von Giovanni Pico) behandelt in einer eigenen Schrift „De appetitu primae materiae“ (in: Ioannis Pici opera. Basil. 1601. II, 106-114) diese Lehre des Aristoteles und die Meinungen von Themistius, Simplicius, Avicenna, Averroes, Albert und Thomas darüber.

[2]) Siehe oben S. 442.

[3]) Anderswo steht *amor* synonym mit der Lusterregung (delectatio) selbst, und zwar mit der Lusterregung vernünftiger Wesen (p. 23, 23-24: delectatio autem uel amor est complementum appetitûs, sed rationalis appetitûs amor, cuiuscunque uero delectatio).

[4]) Thomas Aqu. S. theol. I q. 60 a. 1: Est autem hoc commune omni naturae ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis uel amor; quae tamen inclinatio diuersimode inuenitur in diuersis naturis, in unaquaque secundum modum eius Vnde in natura intellectuali

Jeder *appetitus* nun vollendet sich in der *delectatio* [1]. Wie das Verlangen, so kommt auch die *„delectatio“* — wir mögen das Wort dann etwa mit „Befriedigung“ oder „Befriedigtsein“ wiedergeben — nicht nur den erkennenden Substanzen, sondern auch den nichterkennenden zu. Der Zustand des zur Vollendung (complementum) seines natürlichen Strebens gelangten Körpers (25, 14—15) heißt dann so [2]. Aber diese „Befriedigung“ (delectatio) der körperlichen Substanz ist keine Thätigkeit, sondern ein bloßer Zustand (habitus 25, 13); denn der Thätigkeit soll der Körper ja überhaupt nicht fähig sein [3]. Obwohl also auch in der körperlichen Substanz ein zur Vervollkommnung führendes Verlangen (appetitus) und eine Befriedigung (delectatio) sich finden, so lebt doch der Körper als solcher nicht, da in ihm die „delectatio“ nicht der zum Begriffe des Lebens gehörigen Anforderung entspricht, Akt oder aktiv zu sein.

Anders in der einfachen Substanz. Ihre Eigentümlichkeit ist ja die thätige Kraft. Darum wird auch in ihr die „Lust“ oder „Befriedigung“ nicht ein ruhender Zustand (habitus), sondern Akt und Thätigkeit (actus et operatio 25, 2) sein. „Lusterregung als Akt“ und „Lust in der einfachen Substanz“ decken sich. Was vorhin in der Definition des Lebens schlechthin gefordert wurde, daß es Akt einer einfachen Substanz sei, hat sich in seinem inneren Zusammenhange offenbart. — Nun ist die einfache Substanz freilich auch erkennende Substanz (Prop. XVI). Aber nicht die Erkenntnis ist in ihr die erste Thätigkeit, sondern die Lusterregung, da ja erst durch die Liebe zum Erkenntnisgebiet die Erkenntnis selbst angeregt werden soll (Prop. XVIII, 2). Die Lusterregung (delectatio) ist es also, was dem ursprünglichen Triebe (appetitus) der einfachen Substanz die Entwicklungskraft (das *uigere* 24, 35) verleiht, was die Substanz selbst lebenskräftig macht (uigere facit 25, 3). Sie ist in der einfachen Substanz das belebende Thun (*actus uiuificans* 25, 4).

inuenitur inclinatio naturalis secundum uoluntatem, in natura autem sensitiua secundum appetitum sensitiuum, in natura uero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid.

[1] p. 23, 24 (s. S. 507 Anm. 3).

[2] p. 25, 11ff., wo zu *operatur* aus Zeile 8 das Subjekt *delectatio* zu entnehmen ist. [3] S. S. 493. 496.

Wie aber stellt sich die „Lusterregung" zu dem dritten Erfordernis, das die Definition des Lebens aufstellte, zu der Kontinuierlichkeit? — Mag auch die Lust selber nur in Gott eine gänzlich ununterbrochene, unveränderlich wirkliche sein, da nur in ihm Liebender und Geliebtes in unauflöslicher Wesenseinheit verbunden sind (Prop. XX), so reißt doch auch in den endlichen einfachen Substanzen die Voraussetzung der Lust, die Zuordnung (ordinatio) zu dem Objekte durch das Streben, nicht ab. Wenn die Seele auch nicht stets Nahrung ihrem Leibe assimiliert — darüber sogleich —, nicht stets sinnliche Wahrnehmungsobjekte oder Denkgegenstände aktuell erfaßt, so ist doch die Hinordnung zu diesen Objekten ihres Strebens eine andauernde; und wenn sie einmal von diesen getrennt werden sollte, wenn sie solche nicht erfassen könnte, so wird sie das Leben nicht mehr als ein aktuelles haben (24, 27—29). Eben weil die vegetative Substanz mit der Nahrung, die empfindende mit den Wahrnehmungsobjekten, die vernünftige mit den Denkobjekten thatsächlich verbunden sind, so leben sie; denn keines davon hat das Leben in Wirklichkeit (uitam actu), wenn es von seinem Part (compar) getrennt wird.

Nicht ohne einige Überraschung begegnen wir hier dem vegetativen Leben als einer Thätigkeit der einfachen Substanz. Soll denn Verdauen, Wachsen u. s. w. nach unserm Autor nicht körperlicher, sondern geistiger Natur sein?

Die Antwort darauf hatte uns schon der IX. Satz gegeben. Offenbar unterscheidet unser Neuplatoniker — und damit sind wir zugleich zur Behandlung der verschiedenen Formen des Lebens gekommen — ein immanentes und ein mitgeteiltes Leben.

Nach der vom Emanationsgedanken — freilich nicht vom pantheistischen Emanationsgedanken — beherrschten Metaphysik unseres Autors nämlich muß das Leben der einfachen Substanz auf das übergehen, was mit ihr verbunden ist. Obwohl nun die aristotelische Definition der Seele als Form des Körpers von unserm Autor nirgendwo gestreift wird und von ihm trotz gelegentlicher Annäherungen an die aristotelische Psychologie in ihrem ursprünglichen Sinne wohl ebenso verworfen sein würde, wie Wilhelm von Auvergne

sie sich nicht innerlich angeeignet hat [1]), so läßt doch auch die augustinische Anthropologie die Seele im Körper wohnen und betrachtet sie als bewegende Ursache des Körpers. Darum „vervielfältigt“ sich das Leben der Seele im Körper; sie belebt (*uiuificat* 13, 20) ihn (13, 16—20). Auf dieses Leben, das die mit dem Körper verbundene Seele in diesen überströmen läßt, bezog sich die früher gegebene Definition des Lebens, welche dasselbe als Thätigkeit eines Seienden, das sein Sein in etwas anderes ergießt, bestimmte [2]). Diese aus dem emanatistischen Gesichtspunkte gegebene Definition widerspricht der jetzt besprochenen nicht; sie ergänzt dieselbe vielmehr, indem sie zeigt, wie das immanente Leben der einfachen Substanz auch auf den zusammengesetzten Organismus übergeht. Aber auch das Leben des Organismus läßt der Platonismus unsers Autors nicht aus dem materiellen zusammengesetzten Wesen, sondern aus dem Ursprung aller Lebensentfaltung, der einfachen Substanz, hervorgehen. Wenn der Körper auch belebt ist, so soll das Belebende, der Grund selbst des vegetativen Lebens, doch eine einfache Substanz sein. Ist schon der aristotelische Formbegriff von mancherlei Schwierigkeiten nicht frei, so häufen sich diese natürlich noch mehr, wenn eine einfache Substanz Prinzip auch des vegetativen Lebens sein soll. Aber diese sachlichen Unbegreiflichkeiten dürfen uns nicht abhalten, unserm Autor eine seltsame Lehre beizulegen, welche die notwendige Konsequenz aus seinen Voraussetzungen bildete und, wie wir noch sehen werden, durch seine Lichtmetaphysik in ihrer psychologischen Genesis hinlänglich erklärt wird.

Das vegetative Leben, welches durch die Seele dem Organismus mitgeteilt wird, spielt sich ab auf receptiver Grundlage. Die Nahrung wird in den Körper aufgenommen und dann diesem assimiliert. Die aktive Rolle in diesem Naturprozeß soll, wie wir sahen (S. 458), der Wärme zufallen. Wenn nun auch nicht einzusehen ist, in welchem Verhältnis die Aktivität der Wärme zu der einfachen Substanz, der Seele, stehen soll, eben-

[1]) Baumgartner, Beitr. II, 1 S. 13 f. [2]) p. 13, 13—14: est enim uita actus (was natürlich zu verstehen ist, wie *actus* in der anderen Definition) entis diffusiui sui esse in aliud. Siehe oben S. 458.

sowenig, wie der Unterschied der rein vegetativen *„delectatio"* — die doch schwerlich schon mit bewußter Empfindung verbunden sein soll — von der *delectatio* der körperlichen Substanz, die ein Leben nicht begründen soll, so sind dies eben wieder Unbegreiflichkeiten, die notwendig durch die Kontamination aristotelischer Physiologie und platonisierender Metaphysik entstehen mußten.

Anders das immanente Leben des Geistes. Selbst wo dasselbe, wie bei der Sinnesempfindung und der Erkenntnis des intellectus possibilis, die Aufnahme eines Bildes voraussetzt, ist doch nicht dieses passive Aufnehmen das, was die Erkenntnis als psychische Thätigkeit konstituiert, sondern — nach Augustinus — das aktive Ergreifen und Beurteilen des Bildes [1]). Alles Erkennen aber, sahen wir, geht hervor aus einem Streben (appetitus) nach Vollendung (complementum). Das Erkenntnisstreben ist daher durch ein Doppeltes charakterisiert: es geht auf ein Objekt, das den Geist nicht hinabzieht, sondern ihn erhebt, mit anderen Worten [2]) auf ein „Musterbild" *(exemplar)*, und es ist nicht ein Verlangen der Unkraft, das ganz auf Ergänzung von außen her angewiesen ist, sondern ein Thätigkeitsstreben, ein Verlangen der aktiven Kraft *(potentia actiua)*. Wenn nun aus der Vereinigung mit dem Passenden dem Begehren die Lusterregung erwächst, wenn ferner die Lusterregung das Begehren und damit die Substanz lebenskräftig macht und belebt, wenn endlich die geistige Erkenntnisthätigkeit darauf beruht, daß die aktive Kraft das Objekt im Bilde erfaßt: so ist [3]) die Lust, welche durch die Vereinigung der aktiven Kraft mit dem „Musterbilde" entsteht, der Grund des erkennenden Lebens *(uita cognoscitiua)*.

Natürlich ist das erkennende Leben, wie es hier entwickelt wird, nämlich das der geistigen Substanz immanente Leben, in erster Linie als Vernunfterkenntnis gedacht. Nur von dieser aus lassen sich auch die analogen Anwendungen auf das göttliche Leben

[1]) Siehe S. 473 und 492. [2]) Siehe S. 477.

[3]) p. 14, 22—24: Ex unione potentiae actiuae cum exemplari ad quod est ordinata relinquitur delectatio, in qua est uita cognoscitiua (wörtlich ebenso 23, 4—6 und 24, 12—13). p. 23, 13—15: illa uero (delectatio) quae est in unione potentiae actiuae cum exemplari ad quod est ordinata uitam cognoscitiuam operatur.

und das Leben der Intelligenzen machen, zu denen der Autor übergeht. Aber auch für die sinnliche Wahrnehmung paßt das Entwickelte, insofern das in der Wahrnehmung liegende Urteil aktiver Natur ist und rein der einfachen Substanz als solcher angehört. Wie die der aristotelischen Philosophie entnommene Einführung der Wärme als des aktiven Prinzipes (X, 2) auch hier wieder Inkonvenienzen herbeiführt, indem diese wohl als Objekt, aber nicht als Subjekt der Lusterregung gefaßt werden kann (XII), das braucht nicht noch einmal betont zu werden.

Schon oben wurde gezeigt, daß nach unserm Autor in den erkennenden Substanzen die Lusterregung oder Liebe (amor et delectatio 23, 29) nicht erst an die Erkenntnis sich anschließt, sondern umgekehrt der Erkenntnis der Natur nach schon voraufgehen muß. Das Interesse treibt zur Erkenntnisthätigkeit [1]). Darum eben sah unser Autor den Quell des Lebens nicht in der intellektiven, sondern in der emotionellen Thätigkeit. Diese voluntaristische Richtung bestimmt unsern Autor denn auch, weiterhin das Erkennen wiederum dem emotionellen Elemente als Mittel unterzuordnen [2]). Durch die Erkenntnis wird die Liebe — hier natürlich nicht im engeren Sinne des sinnlichen Verlangens, wie oben [3]) — welche in noch unvollkommener, unbestimmter Form zum Erkennen trieb, in sich selbst vollendet und gesteigert [4]). Ganz besonders ist das der Fall, wo das Objekt der Liebe selbst die Liebe erwidert; denn gänzlich vollkommen ist die Liebe nur, wo sie geteilt wird [5]).

Gewiß steht unser Autor, wenn er in der Liebe die Trieb- und Spannfeder alles Thuns erblickt, nicht allein in seiner Zeit. „Es ist offenbar", sagt Thomas von Aquino [6]), „daß jedes Wirkende, welches auch immer es sei, jede Wirkung wirkt aus irgend einer Liebe."

[1]) Vgl. S. 506.

[2]) p. 23, 31—32: ad delectationem enim et amorem ordinatur cognitio.

[3]) Siehe S. 507 Anm. 3.

[4]) p. 23, 35—36: per cognitionem ... (amor) in se ipso multiplicatur ... et in se ipso perficitur. Ebd. Z. 27—28: ... quia ex cognitione multiplicatur et uiget in se ipso.

[5]) p. 23, 25: nec tamen omnino amor completus est nisi participetur.

[6]) Thomas Aqu. S. theol. I. IIae q. 28 a. 6.

„Né creator né creatura mai"
Cominciò ei, „figliuol, fu senza amore,
O naturale o d' animo; e tu il sai"

belehrt den Wanderer durch das Purgatorium sein Führer Virgil [1]). Aber daß die Liebe nicht erst aus der Erkenntnis hervorgehe, sondern von der Erkenntnis schon vorausgesetzt werde: das steht keineswegs mehr im Einklange mit der vorwiegend intellektualistischen thomistischen Gedankenwelt [2]). Hier werden wir in die platonische Gedankenwelt hinein versetzt. Es ist der platonische Eros, die Kraft, die in der Seele ein zuerst unklares Streben nach Erkenntnis, ein „Jucken und Brennen wie von wachsenden Flügeln", entstehen läßt, der Eros nicht als Folge, sondern als Voraussetzung der Dialektik, was unser Autor noch vor der Renaissance und ihren Dialoghi di amore hier erneuert.

Wie nun die Unterschiede des erkennenden Lebens (differentiae uitae 29, 13) beim Menschen, bei der Intelligenz und bei Gott im einzelnen sich gestalten (Prop. XXIV), wie der Autor das selige Leben (uita beata) in Gott beschreibt, in welchem durch die Schauung des ewigen Urbildes aller Dinge die Vernunft erleuchtet, der Affekt entzündet und in der Liebe vollendet wird (52, 8—12), das möge dem Folgenden überlassen bleiben. Hier ist noch eines nachzutragen — über das Subjekt des Lebens —, durch das den Ausführungen unseres Autors der einheitliche Zusammenschluß gegeben wird.

Wir haben ein der einfachen Substanz immanentes Leben und ein Leben, das von ihr auch dem Körper mitgeteilt wird, unterschieden. Jene Lebensmitteilung, durch welche das vegetative Leben des Organismus begründet wird, war unserm Autor eine Art Lichtausstrahlung. Selbstvervielfältigung und Mit-

[1]) Dante, Purg. XVII 91—93.

[2]) Thomas a. a. O. q. 27 a. 2: Bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit quod uisio corporalis est principium amoris sensitiui; (Aristot Eth. Nic. I 5, p. 1167 a 4); et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis uel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione, qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

teilung seines Seins waren nach unserem Autor ja die Eigentümlichkeiten des Lichtes, des körperlichen, wie des unkörperlichen (13, 14--17).

Auch das Erkennen, weil auf einer Verbindung der aktiven und der bildhaften Kraft beruhend, hat im Lichte sein Prinzip (X, 1). Wenn auch die Lusterregung (delectatio) nicht ausdrücklich zum Lichte in Beziehung gesetzt ist, so wird doch die Entfaltung des immanenten geistigen Lebens, die im Erkennen sich vollzieht, von der Selbstvervielfältigung des Lichtes als des Subjektes der Erkenntnisthätigkeit hergeleitet. Es kann also kein Zweifel sein, daß auch das immanente Leben des Geistes als Entfaltung der Lichtnatur gedacht wird.

Dieses Licht als Prinzip alles Lebens, des rein innergeistigen vernünftigen, des durch Mitleidenschaft des Körpers sich vollziehenden sinnlichen und des dem Körper mitgeteilten vegetativen, ist natürlich nicht das sichtbare, körperliche Licht der Sonne oder irgendwelcher anderer Beleuchtungskörper (lux corporea 13, 16). Es ist das unkörperliche (lux incorporea 13, 16), metaphysische Licht, das dem göttlichen Urlicht entstammt und an seinem Sein teil hat (VIII, 1): das Licht als einfache Substanz. Weil das Licht das allbelebende ist, in der Geisterwelt, in der Welt vernünftiger Seelen, auch innerhalb der Welt der Organismen, so ist alles Leben Thätigkeit einer einfachen Substanz, mag es nun immanent in der einfachen Substanz sich vollenden, oder mag es von ihr aus in den mit ihr verbundenen Körper überfließen. So schließen sich alle Ausführungen unseres Autors über Erkennen, Leben und Weltordnung in der **Lichtmetaphysik** zusammen. Wir sind damit am Ende des Exkurses angelangt, der, obwohl Exkurs, doch gerade das enthält oder doch wenigstens begründet, was an unserer Schrift besonders beachtenswert ist.

* * *

Wir fahren fort in der Analyse dessen, was über die Natur der ersten Ursache ausgeführt wird[1]).

Die **Einfachheit** der ersten Ursache (Prop. XIII—XIV) ergibt

[1]) Siehe die Disposition S. 283.

sich 1. aus ihrer Stellung als absolut Erstes; denn das Zusammengesetzte ist später als seine Bestandteile (17, 4—5);

2. aus den Eigentümlichkeiten derselben, als welche hier die unendliche Macht und die reine Aktualität inbetracht kommen (17, 12—19, 2).

a) Nach der Beweisführung des Aristoteles in der Physik [1]) kommt keiner körperlichen Substanz, sondern nur dem Einfachen eine unbegrenzte Macht (potentia infinita) zu. Diese aristotelische Beweisführung wird unterstützt durch die neuplatonische Lehre, daß das Maß der Kraft dem Grade der Einheit entspricht [2]). — Die erste Ursache aber muß, wie wieder Aristoteles in der Physik zeigt, als Ursache von allem eine unbegrenzte Macht haben. Ferner ist ihre Macht auch deshalb unbegrenzt, weil sie als reiner Akt — worüber sogleich — von nichts anderem abhängt, sondern in sich absolut vollendet ist (17, 15—18, 8).

b) Wenn auch in dem einzelnen Dinge, das nach irgend einer Seite hin sich entwickelt, der Zustand der Potentialität dem der Aktualität vorausgeht, so muß doch, wie Aristoteles lehrt, das Potentielle, um sich weiter entwickeln zu können, zuvor in irgend einer Weise schon sein. Da nun das Sein die „Wirklichkeit eines Seienden" ist (esse est actus entis 18, 23), wie die bekannte, auch von Thomas von Aquino [3]) angenommene Definition lautet, so kann ein bloß Mögliches, das keinerlei Akt einschlösse, nicht existieren. Das Potentielle kann darum niemals völlig vom Akt getrennt werden; wäre es nicht mit irgend einem Akt verbunden — und daher zusammengesetzt —, so würde es überhaupt nicht sein. Anders der Akt, der nach Aristoteles dem Potentiellen schlechthin voraufgeht und auch dem Möglichen und Entwickelungsbedürftigen das Sein gibt, durch welches es überhaupt etwas ist (18, 13ff.; Prop. XV, 1, p. 19, 3—4. 8—10 nimmt dies noch einmal auf). Weil das Aktuelle das Wirkliche ist, so braucht der Akt nicht mit einem Möglichen verbunden zu sein, um zu sein. Der Akt kann völlig von der

[1]) Die Nachweise S. 17 Anm. 4.

[2]) Siehe oben S. 497.

[3]) Thomas Aqu. Opusc. 42, De natura generis, c. 1: Ens igitur est cuius actus est esse, sicut uiuentis uiuere.

Potentialität frei sein. So aber muß in der That die erste Ursache sich verhalten; denn das schlechthin erste ist eben der Akt, der reine Akt. Daraus ergibt sich denn von selbst die Einfachheit der ersten Substanz; denn jede Zusammensetzung führt nach den Grundsätzen der aristotelischen Metaphysik Potentialität mit sich. Als reiner Akt ist die erste Ursache absolut einfach (18, 8—19, 2), ebenso wie umgekehrt aus der vorhin auf anderem Wege erwiesenen Einfachheit der ersten Ursache vermittelst des Satzes, daß wohl der Akt frei von Potenz, aber nicht das Potentielle getrennt vom Akt existieren kann, die reine Aktualität der ersten Ursache sich ergibt (19, 9—11).

Ist also die erste Substanz lauterer Akt, so existiert sie **ewig aktuell.** Denn nur das Potentielle, das erst durch eine von ihm verschiedene Ursache diejenige Wirklichkeit erhält, zu der es in Potenz sich befindet, hat aus sich ebensowohl die Möglichkeit zu sein als nicht zu sein; das rein Aktuelle dagegen, welches das Sein nicht von einem andern, sondern an sich hat, ist eben deshalb nicht in der Möglichkeit zum Nichtsein.

2. *Das Erkennen der ersten Ursache* (XVI—XXV).

Die Grundlage des Abschnittes über das **Erkennen** der ersten Substanz bildet eine Erörterung über die Natur des Erkennens und das Leben überhaupt. Kein Körper, sondern nur die einfache, immaterielle Substanz, ist erkenntnisfähig (Prop. XVI); wegen der Einfachheit und Reinheit der immateriellen Substanz ist ihre Erkenntnisfähigkeit eine unbegrenzte (Prop. XVII); die Lusterregung oder Liebe, welche durch die Vereinigung der aktiven Potenz mit dem Musterbilde entsteht, ist Quell des intellektiven Lebens; sie geht als solcher der Erkenntnis voraus, wird aber andererseits durch die Erkenntnis noch weiter gesteigert (Prop. XVIII); das allen Dingen eigene natürliche Verlangen in seinen drei Formen: als Naturstreben in den nicht erkennenden Substanzen, als sinnliche Liebe und als vernünftiger Wille, bewirkt bei allen Substanzen eine Hinordnung der Substanz zu dem ihr entsprechenden Objekte, aus der Vereinigung

mit welchem die Lusterregung entspringt; aber nur in der einfachen Substanz bewirkt diese Lusterregung Leben, in den anderen führt sie wohl eine Vollendung, aber kein Leben herbei (XIX): alle diese Sätze, in denen die teilweise aristotelische, noch mehr aber platonisierende psychologische Erkenntnislehre unseres Autors und seine voluntaristische Theorie des geistigen Lebens sich aussprechen, haben wir mitsamt ihren dem Aristoteles, Avicenna, der augustinischen Tradition und dem Neuplatonismus entnommenen, teilweise auch originellen Begründungen im Vorhergehenden [1]) schon eingehend besprochen. Sie sollen hier zeigen, daß die erste Ursache erkennt, alles erkennt, und ein seliges Leben lebt.

Der Begriff dieses **seligen Lebens** wird im XX. Satze weitergeführt und gezeigt, daß das selige Leben Gottes ein **trinitarisches** sei.

Die Lusterregung ging nach unserem Autor hervor aus der Vereinigung der aktiven Kraft mit dem Erkenntnisbild. Wo dieses Erkenntnisbild ein absolut vollkommenes ist, wo die Vereinigung der aktiven Kraft mit ihm eine unauflösliche ist, da wird daher auch die Lusterregung die höchste sein und nie aufhören. Beides ist bei der ersten Ursache der Fall; sie ist das vollkommenste Musterbild aller Dinge und ist selbst ebensowohl die schaffende Macht wie das ewige Musterbild in eins. In ihr ist daher ewiges seliges Leben, und dies selige Leben wird ihr nicht, wie den seligen Geistern (52, 8 ff.), mitgeteilt — denn die Vereinigung von Macht und Bild in ihr bedarf keiner äußeren Ursache —, sondern kommt ihr an sich zu (25, 19—26, 6).

Die Lusterregung *(delectatio)* oder Liebe (*amor* 26, 19) aber, die aus der Vereinigung von Macht *(potentia actiua)* und Bild *(exemplar)* in der Natur der ersten Ursache hervorgeht, ist nicht eine einseitige, nur zu dem Objekte hingehende, wie in den geschaffenen Substanzen, denen wohl eine bildhafte Kraft eignet, die aber nicht selbst schöpferisches Urbild sind. In dem seligen Leben der ersten Ursache ist die Liebe eine rückkehrende Wonne *(delectatio reflexa)*, die von der Macht zum Bilde und

[1]) S. 467—514.

vom Bilde zur Macht geht; denn beide sind eins. Die Berufung auf einen oft zitierten Satz des **Alanus**[1]) soll dies bekräftigen. So sind im seligen Leben der Gottheit die drei: Macht, Bild und Liebe, in Einheit verbunden (26, 7—17).

Ein Hinblick auf die kirchliche **Trinitätslehre** macht den Schluß (26, 18—20). Nicht **gleichgesetzt** werden jene drei: Macht, Bild und Liebe, den drei Personen: Vater, Sohn und heiliger Geist, sondern ihnen **zugeeignet** (appropriiert). Diesen Begriff[2]) hatte die Theologie ausgebildet, um dem Widerspruch zu entgehen, in welchen **Abaelard's** Spekulation mit dem kirchlichen Glaubensbewußtsein geraten war. Ich gehe auf diese rein theologischen Darlegungen nicht ein, und bemerke nur noch, daß sich gleich darauf (p. 27, 21—24) bei unserem Verfasser auch die durch **Richard von St. Viktor**[3]) vertretene Appropriation von **Macht** *(potentia)*, **Weisheit** *(sapientia)* und **Güte** *(bonitas)* findet.

Daß das Erkennen der ersten Ursache kein sinnliches, sondern ein **intellektuelles** sei, ist selbstverständliche Folge dessen, was in der von uns schon früher behandelten XXI. Proposition über die Natur der intellektiven Substanz bemerkt wird (26, 21—27, 5).

Dies Denken der ersten Ursache aber ist nicht ein von den Dingen abhängiges, sondern ist ein **vorbildliches**, das Ursache der Dinge ist. Darum ist es auch **ewig** (Prop. XXII, 1). Die erste Ursache ist somit von Ewigkeit *causa exemplaris*, indem die Dinge von ihrer **Macht** ins Sein gelangten, unter Voraussicht, Anordnung und Leitung ihrer **Weisheit**, wegen ihrer **Güte**, die anderes an ihrem Sein teilnehmen lassen wollte (27, 10—24). — Den Begriff der Seinsmitteilung (ut communi-

[1]) Siehe S. 26 Anm. 2.

[2]) Vgl. **Thomas Aqu.** De uerit. q. 7 a. 3: Appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Die griechische theologische Spekulation hatte dafür das Wort κόλλησις.

[3]) **Richardus a S. Victore**, De tribus appropriatis Personis in Trinitate, *PL* 196, p. 993 C: Addis adhuc ut quaeras, quid mihi causae uidetur, cur **potentia** Patri in scripturis sanctis specialius **attribuitur**, **sapientia** Filio, caritas uel **bonitas** Spiritui sancto.

caret aliis suum esse 27, 23) wird man natürlich im Sinne unserer früheren Erörterungen über die Art des vom Autor angenommenen Emanatismus [1]) verstehen müssen. — Wie sich der Verfasser zu der Frage nach der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Weltschöpfung stellte, läßt sich aus seinen Worten nicht entnehmen. Wenn nach den Worten: et ita rerum causa exemplaris est ab aeterno (27, 20) fortgefahren wird: a potentia enim eius exierunt res in esse, so nötigt dies nicht schon dazu, anzunehmen, daß er in dieser Beziehung von der herrschenden Meinung abwich.

Ein Zusatz (XXII, 2) folgert daraus, daß das Erkennen der ersten Ursache keiner äußeren Ursache bedürftig ist (27, 25—28), daß dasselbe ein **stets aktuelles** sei.

Bis dahin hatte der Autor das göttliche Erkennen unter dem Gesichtspunkte des Welterkennens gefaßt. Was er dabei betonte, war dieses: das Welterkennen setzt Gott nicht in Abhängigkeit von außen, da es schöpferische Anschauung ist. Die augustinische Lehre von den göttlichen Ideen bildet hierbei seine Voraussetzung. Aristoteles hatte bekanntlich geleugnet, daß die Gottheit erkenne, was unter ihr stehe. Sie würde dadurch herabgezogen. Der göttliche Verstand erkennt sich selbst; und weil in der ersten Ursache, von der alle Potentialität ausgeschlossen ist, *νοῦς* und *νοεῖν* zusammenfallen, so ist das göttliche Erkennen Erkennen des Erkennens [2]). Zu dieser Selbsterkenntnis der ersten Ursache geht der Verfasser nunmehr über. Natürlich ist ihm diese Selbsterkenntnis von der Welterkenntnis nicht real verschieden. Indem Gott sich selbst erkennt, erfaßt er zugleich sein Wesen als nachahmbar nach außen, als ideales Vorbild. Der Verfasser brauchte dies als selbstverständlich für seine Leser nicht eigens zu sagen. Es ist deshalb auch nicht nötig, hier, sowie bei den im folgenden erwähnten allgemein bekannten scholastischen Lehren, jedesmal ausführliche Belege und Parallelen anzuführen [3]).

[1]) S. S. 432 und 449.

[2]) Aristot. Metaph. XII 9, p. 1074 b 34—35: *καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.*

[3]) Statt aller möge hierfür und für Prop. XX, p. 26, 13 angeführt werden Bonauentura I Sent. d. 39 a. 1 q. 1, ad 2, pag. 686 a: Cognoscere

Der Gang unseres Autors ist nun folgender (28, 7—26). In dem absolut Einfachen muß alles, was in ihm ist, mit ihm selber real identisch sein (XXIII, 1). Darum ist sein Sein zugleich sein Erkennen oder Denken (intelligere): ein Satz, den die Scholastik schon bei Aristoteles [1]) ausgesprochen fand [2]). Da nun die erste Ursache immer im Sein ist, so wird sie auch immer aktuell erkennen. In dem Denken (intelligere) der ersten Ursache muß nun aber wegen ihrer absoluten Einfachheit auch der Akt des Erkennens mit dem objektiven, d. h. vorgestellten [3]) Inhalt des Erkennens (dem *exemplar*) zusammenfallen. Das Erkennen des vorgestellten Inhaltes ist daher ein Denken des Denkens; der Denkakt erfaßt sich selbst als seinen ewigen Inhalt; und so denkt denn die erste Ursache, weil sie ewig aktuell denkt, auch ewig ihr eigenes Denken (XXIII, 2). Soweit über das **Selbstdenken** der ersten Ursache.

Aus dem ewigen Selbstdenken ergibt sich die höchste **Seligkeit** (XXIII, 3).

Es ist gerade kein Beweis von Konsequenz, wohl aber charakteristisch für den Zusammenstoß verschiedenartigster Anregungen in jener Übergangszeit, wenn unser Autor hier seine voluntaristische Fassung des Lebens und seine frühere Ableitung der „delectatio" ganz vergessen zu haben scheint. Was er an dieser Stelle bringt, fußt ganz auf aristotelischen Voraus-

aliquid extra se est tripliciter: aut per aliquid conceptum ab extra, et sic dependet cognitio ab extrinseco, et sic non est possibile ponere in Deo; aut cognoscere aliquid extra, quia aspectus cognoscentis deflectitur extra, sicut cognoscit angelus; aut quia illud quod est aliud et diuersum habet ortum ab intra, et ita quod est extra cognoscit per omnino intrinsecum, et hoc modo cognoscit Deus, scilicet per exemplar quod est idem quod ipse a quo res cognoscuntur.

[1]) Metaph. XII 9, p. 1074 b 19—20 (wo statt ἐστί, wie Christ liest, ἔσται zu setzen ist. Die alte Übersetzung hat: non enim id quod est eius substantia intellectio erit, sed potentia. Das Futurum steht bei Aristoteles oft so in indirekter Beweisführung).

[2]) Thomas von Aquino beruft sich S. theol. I q. 14 a. 4 auf die eben zitierte Stelle (t. 51; der Hinweis mancher Ausgaben auf t. 39, d. h. c. 7, p. 1072 b 15—31, ist falsch).

[3]) exemplar quod est obiectum eius 28, 24; „objektiv" in dem bekannten älteren, noch bei Descartes üblichen Sinne des Wortes.

setzungen. Aristoteles aber setzt die vollkommene Glückseligkeit in die denkende Thätigkeit [1]). Darum muß nach ihm die Thätigkeit Gottes, weil sie die allerglückselichste ist, denkende Betrachtung sein; unter der menschlichen Thätigkeit aber wird diejenige die glückseligste sein, welche dieser Thätigkeit Gottes am verwandtesten ist [2]); denn sein Leben ist beständig so, wie es bei uns nur auf kurze Zeit stattfinden kann [3]). Diese Denkthätigkeit Gottes aber, welche zugleich Seligkeit *(ἡδονή)* ist [4]), besteht [5]) in der Selbsterfassung des göttlichen Denkens, in dem Denken des Denkens, dem Erkennen des Erkennens *(νόησις νοήσεως)*.

So argumentiert denn auch unser Autor: im Erkennen besteht die Lust; wenn der Erkennende erkennt, daß er erkannt, ist die Lust noch größer; wenn er stets und ununterbrochen erkennt, daß er erkennt, ist sie am allergrößten. Im ersteren Falle nämlich erfährt die Erkenntniskraft eine Vollendung — auf der Vollendung aber beruht die Lust; im zweiten Falle ist die Vollendung noch größer, da das Erkenntnisvermögen jetzt außer dem direkten Objekt auch seine eigene Thätigkeit zum Gegenstande hat; im dritten ist sie am größten, da dem Akte jetzt jeder Mangel fehlt. So ergibt sich aus der ewigen Selbsterkenntnis Gottes, daß sein Leben die höchste Seligkeit ist (28, 27—29, 7).

Den Schluß bildet eine vergleichende Zusammenstellung, in der die Stufen des Erkennens vom göttlichen bis zu dem des Menschen hinab ihrer absteigenden Vollkommenheit nach unter gewissen Gesichtspunkten betrachtet werden (XXIV—XXV).

Das göttliche Erkennen ist ein ewiges Selbstdenken; die Intelligenz, welche, weil nicht an einen Körper gebunden [6]), zwar stets Denkobjekte gegenwärtig hat, bei der aber nicht das Denken zugleich der alles befassende Denkinhalt ist, denkt zwar stets [7])

[1]) Aristot. Eth. Nic. X 8, p. 1178 b 7 ff.

[2]) Ebd. p. 1178 b 21—23.

[3]) Metaph. XII 7, p. 1072 b 15.

[4]) Ebd. b 17. [5]) S. S. 519 Anm. 2. [6]) p. 30, 28—31, 2.

[7]) Allgemein scholastisch; vgl. Thomas Cont. gent. II c. 97. — Eine gewisse Einschränkung erhält der Satz p. 34, 12—17, worüber später.

etwas, denkt aber nicht stets, daß sie denkt; der Mensch endlich, dem, weil seine Vernunft hinsichtlich der Aufnahme der Objekte in gewisser Weise vom Körper abhängig ist [1]), die Denkobjekte nicht stets gegenwärtig sind, denkt nicht stets, sondern nur dann, wenn sein Verstand mit den Denkobjekten verbunden ist, und kann auch nur in diesem Fall sein eigenes Denken denkend erfassen (29, 10—23).

Eine zweite Zusammenstellung (Prop. XXV mit p. 30, 1—31, 17) betrachtet das Erkennen nach den beiden Komponenten: aktive Kraft und bildhafte Kraft. Sie ist von uns bereits oben [2]) aufs ausgiebigste angezogen worden. Sie gibt eine Reihe von Begriffsbestimmungen [3]) der erkennenden Substanzen, denen allen es gemeinsam ist, einfache Substanz zu sein, wenngleich der Grad der Einfachheit bei ihnen natürlich sehr verschieden ist.

Die aktive und die bildhafte Kraft der ersten Substanz sind absolut vollendet. Sie hat nicht nur eine bildhafte Kraft (potentia exemplaris), sondern ist schöpferisches Urbild (exemplar) und ihr Vermögen ist stets im Akt. — Die Intelligenz hat als einfache und von allem Körperlichen freie Substanz das aktive und das bildhafte Vermögen (potentia actiua et exemplaris). Aber beides ist nicht vollkommen; denn Denkkraft und Denkobjekt fallen in ihr nicht zusammen, und die Bilder, in denen sie erkennt, sind nicht das Urbild der Dinge [4]). — Die vernünftige Seele teilt beide Kräfte mit der Intelligenz, ist aber unvollkommener als diese, weil ihre bildhafte Kraft (potentia exemplaris) hinsichtlich der Aufnahme der Bilder in gewisser Weise vom Körper abhängig ist [5]), weshalb sie auch,

[1]) p. 30, 25—27.

[2]) S. 464. 480 u. ö.

[3]) rationes p. 30, 2. 9.

[4]) Die nähere Erklärung hierfür p. 35, 8—10. Um *exemplar* der Dinge zu sein, braucht die Intelligenz nach unserem Autor nicht deren schöpferisches Urbild zu sein; es genügte dazu, daß das eigene Wesen der Intelligenz den Wesensinhalt der anderen Dinge in eminenter Weise enthielte; denn dann könnte die Intelligenz, indem sie ihr eigenes Wesen erfaßte, auch die Dinge erkennen. Es sind Gedankengänge, wie sie den hypothetischen Erwägungen von Descartes, Med. III (ed. Adam. u. Tannery T. VII p. 43, 10—44, 8) zu Grunde liegen.

[5]) S. S. 480.

wie wir eben sahen, nicht immer erkennt, sondern nur dann, wenn die Objekte ihr durch Aufnahme gegenwärtig sind. — Die sinnliche Seele[1]) endlich hat zwar die bildhafte, aber nicht auch die aktive Kraft. Es bedarf deshalb zum Zustandekommen der sinnlichen Erkenntnis eines aktiven Naturagens, welches das sinnliche Objekt und das Sinnesvermögen aus der Potentialität in den Akt überführt.

Zweiter Teil. **Die Intelligenzen.**

Wenn unser Autor von den Intelligenzen handelt, so faßt er nur deren Erkenntnis und eigene Bewegung, sowie ihr Verhältnis zu Zeit und Raum, ins Auge. Die Existenz solcher Geistwesen wird von ihm ohne weiteres vorausgesetzt. Auch auf die philosophischen Lehren vom Ursprung der Intelligenzen geht er nicht ein, ebensowenig auf die Lehre der Astronomen und Philosophen von der kosmischen Bedeutung der Intelligenzen. Eine gleiche Wortkargheit finden wir gegenüber den spezifisch-theologischen Elementen der Engellehre. Zum Verständnis der Sätze Witelo's genügt daher eine kurze Skizze, die den Gegenstand nicht erschöpfen, sondern nur in großen Linien über ihn orientieren will.

In der Lehre von den Intelligenzen, wie sie zu Witelo's Zeit allverbreitet ist, haben sich mehrfache Ströme der Überlieferung verbunden. Wir sehen hier davon ab, bis zu deren ursprünglichen Quellen hinaufzusteigen, und betrachten sie nur in ihrem späteren Verlauf und Zusammenfluß. Demgemäß können wir unterscheiden[2]):

1. astronomische Theorien über die geistigen Substanzen als Ursachen der Sphären- und Gestirnbewegungen;

2. metaphysische Spekulationen über die reinen Geistwesen als Seinsstufe in dem Hervorgang des Vielen aus der ersten Einheit;

[1]) Vgl. S. 464, wo die Stelle ausführlich behandelt wurde.

[2]) Manches Gute bei Al. Schmid, Die peripatetisch-scholast. Lehre von den Gestirngeistern. Athenäum I. 1862, S. 549 ff.

3. die biblischen Anschauungen über Engel und Dämonen. In der angegebenen Beschränkung seien diese Quellen kurz skizziert.

1. Die **astronomischen Motive**, welche in gleicher Weise in der morgen- und in der abendländischen Philosophie wirksam sind, knüpfen zunächst an Aristoteles[1]) an. Der erste unbewegte Beweger bewegt nach ihm „ὡς ἐρώμενον“[2]). Die Liebe und das Verlangen aber setzen Erkenntnis voraus[3]). Deshalb führt Aristoteles die vom ersten Beweger als der Zweckursache[4]) ausgehende Bewegung in den Himmelssphären auf intelligente Wesen als bewegende Kräfte zurück. Nach ihm müssen wir als Ursache der Sphärenbewegung so viele unbewegte geistige Substanzen voraussetzen, als bewegte Sphären vorhanden sind[5]). Aristoteles selbst steht hier unter platonischem Einflusse. Nach Plato ist ja die Weltseele Prinzip aller Ordnung in der Welt[6]). Göttlicher Vernunft teilhaftig, nimmt sie stets in richtiger Weise ihren Lauf[7]). Auch die Gestirne sind von hohen, göttlichen Seelen belebt[8]). Die Beseeltheit der Gestirne ist darum ein allgemein angenommener Satz bei den Platonikern. Philo[9]), Plotin[10]), Syrian[11]), Proklus[12]) — bei dem auch die Intelligenzen oder Engel zu den Gestirnen in Beziehung gebracht werden[13]) — u. a. vertreten denselben. Unter den Christen

[1]) Vgl. Schmid a. a. O. S. 551 ff.

[2]) Arist. Metaph. XII 7, p. 1072 b 3.

[3]) Vgl. ebd. a 29 ff.

[4]) οὗ ἕνεκα: ebd. b 2. Daß gewisse Ausführungen der Physik, konsequent durchgeführt, über die bloße Zweckursache hinausführen würden, soll damit nicht geleugnet werden.

[5]) Metaph. XII 7, p. 1073 a 26 – b 1. De caelo II 12, p. 292 a 18 – 22. Vgl. Zeller[3] II b, 456, 1.

[6]) Plato, Tim. 30 B ff.

[7]) Leges 897 B.

[8]) Tim. 38 E. 39 E ff.

[9]) Philo, De gigant. § 8 (p. 43, 14 ff. ed. Cohn-Wendland).

[10]) Plotin, Enn. II 9, 5. V 1, 2.

[11]) Syrian, In metaph. II, p. 24, 6 Kroll.

[12]) Proclus, In Tim. V, 320 A (Bd. III, p. 263, 11 Diehl).

[13]) De decem dubit. circa prouid. c. 10 (Procli Opera inedita ed. Cousin[2], p. 141, 31—35).

hatte Origenes[1]), in gewisser Weise — wenngleich nicht ohne Schwanken — auch Augustin[2]) sich denselben zu eigen gemacht, Claudianus Mamertus wenigstens nicht widersprochen[3]), während Basilius[4]), Hieronymus[5]) und Johannes Damascenus[6]) Widerspruch einlegten.

Ob auch bei Aristoteles die Intelligenz im eigentlichen Sinne Seele ihrer Sphäre sein soll, ist nicht recht klar. Freilich sagt er in der Schrift über das Weltgebäude, daß der Himmel beseelt ist und ein Prinzip der Bewegung hat[7]). Anderseits nennt er die geistigen Wesen, welche die Sphären bewegen, unbewegt[8]). Unbewegt zu sein paßt aber nicht zu einer Seele, wenigstens nicht zu einer solchen, die als Entelechie mit dem bewegten Körper verbunden wäre.

So ließ denn die aristotelische Ansicht eine mehrfache Auslegung zu. Diese erfolgte nach dem Vorgange griechischer Exegeten in der arabischen Philosophie. Alle waren darin einig, daß die Bewegung der Sphären, wenigstens in letzter Instanz, auf Intelligenzen, reine Geister (substantiae separatae) zurückzuführen sei. Deshalb wollte man aus der Zahl der besonderen Bewegungen die Zahl der Intelligenzen ableiten. Avicenna[9]) z. B. bestimmte die Zahl der Sphärengeister auf neun, für Mond, Sonne, die fünf Planeten, die Fixsternsphäre

[1]) Origenes De princ. II c. 3 in der Hieronymianischen Übersetzung (ed. Redepennig S. 212 Anm. 8): solis anima.

[2]) Augustin. De immort. an. c. 15 n. 24, *PL* 32, p. 1033. Enchir. c. 58, *PL* 40, p. 260. Retract. I c. 5 n. 3; c 11 n. 4; *PL* 32, p. 591. 602. Vgl. De Gen. ad litt. II c. 18 n. 38, *PL* 34, p. 279.

[3]) Claudianus Mamert. De statu animae I 12 erwähnt die Philosophen, welche nonnullis disputationibus adstruunt et ipsos lunae uel solis globos incorporeis uidelicet spiritibus sub diuina quadam mente uegetari.

[4]) Basilius, Hom. III in hexaëm. n. 9. *PG* 29, p. 76 AB.

[5]) Hieronym. Epist. 124 ad Avitum n. 4; *PL* 22, p. 1062.

[6]) Jo. Damasc. De fide orthod. II c. 6; *PG* 94, p. 885 AB.

[7]) Arist. De caelo II 2, p. 285 a 29: *ὁ δ᾽ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.*

[8]) Metaph. XII 8, p. 1074 a 14: *τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν.*

[9]) Seine Zahlenangabe wird oft erwähnt, von Maimonides More II 4 (Guide p. 57); Albert De causis et proc. un. I 4, 8; Thomas De subst. sep. c. 2 u. s. w.

und den sternlosen äußersten Himmel, wozu dann als zehnte Intelligenz noch der in der Welt unter dem Monde waltende Intellectus agens hinzutritt. Aber was das nächste Prinzip der Bewegung sei, ob ein seelisches, das in der Weise der Phantasie vorstelle, oder ein rein intellektuelles, darüber war man sich nicht einig. Alfarabi, Avicenna und Algazel, berichtet Albert, ließen nach dem Vorgange des Alexander und des Porphyrius jede Sphäre von einer Seele bewegt sein, während Maimonides und Averroes die Bewegung auf ein intellektuelles Prinzip zurückführten [1].

In der Tat lehrt Avicenna, daß der nächste Beweger der Himmelskörper weder eine bloße Naturkraft, noch eine Intelligenz sei, sondern ein mit Phantasievorstellung begabtes seelisches Prinzip. Das entferntere Prinzip der Himmelsbewegung ist aber auch nach ihm eine reine Intelligenz [2]. Sind doch bei Avicenna die Seelen der Sphären und weiterhin diese Sphären selbst aus den Intelligenzen hervorgegangen, die ihrerseits dem ersten Guten entstammen [3]. Maimonides dagegen, welcher die Intelligenzenlehre ausführlich bespricht, nimmt zwar auch an, daß das Prinzip, welches unmittelbar den Himmel bewegt, eine Seele sei, verschieden von den „separierten Intelligenzen", welche den Sphären äußerlich bleiben [4]; aber diese Seele ist nach ihm eine vernünftige, keine sinnliche Seele [5]. Scharf hat Averroes die Lehre Avicenna's bekämpft. Die Himmelskörper, obgleich beseelt, haben von den Seelenkräften nur den Intellekt und das aus diesem hervorgehende Verlangen [6].

[1]) Albert De causis et proc. un. I tr. 4 c. 7 (T. X p. 424 ff. Borgnet). Vgl. lib. II tr. 2 c. 1.

[2]) Avicenna Metaph. IX c. 4 (in der Übersetzung von Horten S. 558 ff). Vgl. Schahrastani, übers. von Haarbrücker, Bd. II S. 261 f.

[3]) Vgl. oben S. 412, wo die an Avicenna sich haltende Darstellung Albert's behandelt ist. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. S. 123.

[4]) Maimonides More I 72 (Guide p. 374). — Schon Isaak Israeli lehrt, daß die Himmel beseelt seien; vgl. Guttmann, Die Scholastik in ihren Bez. zum Judent. S. 58.

[5]) More II 4.

[6]) Averroes Metaph. XII com. 36, ed. Juntina 1560 fol. 318 H. Vgl. Epitome in libr. metaph. IV fol. 385 ff.; De substantia orbis c. 1 fol. 5 J f.; De caelo II com. 3 fol. 97 C; De an. III com. 61 fol. 100 C. Auch sonst ist

Die Scholastiker haben diese Lehre von den gestirnbewegenden Intelligenzen sich zu eigen gemacht. Die Himmelsbewegungen werden nicht durch die Natur der Himmelskörper hervorgebracht, wie dies bei den Bewegungen der Elemente der Fall ist. Ebensowenig werden die Sphären — selbst nicht das primum mobile [1]) — unmittelbar von Gott bewegt. Vielmehr geschieht die Bewegung durch die von Gott geschaffenen Intelligenzen. So Albert [2]), Alexander von Hales [3]), Thomas von Aquino [4]), Bonaventura [5]), Duns Scotus [6]) u. a. Der Ansicht Avicenna's tritt man durchweg entgegen [7]). Im übrigen, meint Thomas [8]), sei es mehr ein Wortstreit, ob man die Himmelskörper, wie die Platoniker und Augustin, beseelt nennen wolle, oder nicht, wenn man nur daran festhalte, daß jene die Gestirne bewegende vernünftige Kraft nicht wie die Form mit der Materie, sondern nur — was ja die Platoniker auch von der Seele behaupteten — wie der Beweger mit dem Bewegten verbunden sei.

2. Das **metaphysische Prinzip** der Lehre von den Intelligenzen war durch die neuplatonische Lehre vom stufenweisen Hervorgang alles Mannigfachen aus der ersten Einheit gegeben; weiterhin auch durch die allgemeinen Betrachtungsweisen, welche diesem neuplatonischen Emanatismus zugrunde liegen: die Hypostasierung allgemeiner Begriffe und die dieser Hypostasierung entsprechende Umbildung logischer Abhängigkeiten in ein reales Ursprungsverhältnis.

Averroes in vielem Gegner der Intelligenzenlehre Avicenna's, wie Gregor von Rimini II Sent. d. 1 q. 1 sehr gut auseinandersetzt.

[1]) Vgl. z. B. Bonauentura II Sent. d. 14 p. 1 a. 3 q. 1.

[2]) Albert. De caus. et proc. un. I tr. 4 c. 7; Sent. II d. 14 a. 6; Summa theol. II tr. 11 q. 53 m. 3; Summa de creat. II q. 55 a. 3 (p. 466 b Borgnet).

[3]) Alex. Hal. Summa II q. 52 m. 2 a. 4 quaest. incid. u. q. 18 m. 4.

[4]) Thomas Cont. gent. II 69; III 23; Sent. II d. 14 q. unic. a. 3. Summa theol. I q. 70 a. 3. Seine Beweise werden von Schmid a. a. O. S. 567 ff. gut analysiert.

[5]) Bonauent. II Sent. d. 14 p. 1 a. 3 q. 2.

[6]) Duns Scot. Metaph. XII q. 16–21.

[7]) Vgl. Schmid a. a. O. S. 574 ff.

[8]) Thomas S. theol. I q. 70 a. 3.

Schon bei **Plotin** erfährt innerhalb der vier Stufen, in denen der Hervorgang aus dem Einen erfolgt — Vernunft, Seele, Natur und Materie — die erste Stufe, welche die intelligibele Welt umfaßt, eine charakteristische Differenzierung, welche durch die platonische Ideenlehre, die stoisch-philonische Logoslehre und die schon bei Philo und im späteren Platonismus übliche Umbildung der musterbildlichen Ideen zu wirkenden Potenzen bedingt ist. Wie bei Philo [1], so sind auch bei Plotin [2] die Ideen nicht bloße Gedanken des Nus, sondern sie sind zugleich relativ selbständige, wirksame Teilwesen in ihm. Diese entstehen durch das immanente Wirken und Leben des Nus in ihm selbst, während die Seele durch seine aus ihm heraustretende Wirksamkeit Bestand gewinnt. Ausdrücklich wird für diese Teilwesen des Nus der Name „Intelligenzen" *(νοῖ,* auch *νόες)* gebraucht [3]. Diese Einzelintelligenzen *(καθ' ἕκαστα νοῖ)* verhalten sich zu der allgemeinen Intelligenz *(πᾶς νοῦς, μέγας νοῦς),* wie die Artbegriffe zum Gattungsbegriff, wie die einzelnen Lehrsätze zur Wissenschaft, wie die Einzeldisziplinen zur Gesamtwissenschaft. Wie (der Natur nach) die Gattung vor der Art, die Gesamtwissenschaft vor den Einzeldisziplinen, so existiert auch (der Natur nach) die Gesamtintelligenz vor den Einzelintelligenzen als deren Grund [4].

Von dem Verhältnis der Einzelintelligenzen zueinander hören wir bei Plotin nichts Näheres. Aber die Arten, mit deren Verhältnis zur Gattung er das Verhältnis der Teilintelligenzen zur Gesamtintelligenz verglich, stehen nicht als bloße Vielheit unter der allgemeinsten Gattung, die Sätze der Wissenschaft sind nicht ein bloßes Aggregat, sondern all dies weist eine mannigfache Gliederung auf. So lag es nahe, auch dies Intelligenzenreich in eine emanatistisch gedachte Gliederung zu bringen. Das geschah im Neuplatonismus zunächst in theologisch-mythologischer Form. Bei **Porphyr**, wie es scheint, schon vor-

[1]) **Zeller**[4] III b, 409 ff.

[2]) Vgl. **Zeller** a. a. O. 583 f.

[3]) **Plotin** Enn. VI 7, 17, p. 390, 3: *τί οὖν τὸ ἓν ὡρίσθη; νοῦς· ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς· τί δὲ τὸ πολλά; νόες πολλοί. πάντα οὖν νόες, καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ.* Vgl. VI 2, 22, p. 284, 25; VI 7, 8, p. 379, 23. III 8, 8, p. 272, 17 ist von *οὐ νοῖ* die Rede, aus denen der Nus nicht entstehen könne.

[4]) Enn. VI 2, 20 ff.

bereitet [1]), tritt uns bei Iamblich ein ganzes System intelligibeler und intellektueller Potenzen entgegen, das in triadischer Gliederung in Götterordnungen gebracht wird [2]). Syrian [3]) und Proklus [4]) bilden das System weiter aus. Unter diesen Götterordnungen tritt schon bei Iamblich ein mehrfacher Nus auf [5]). Bei Proklus sind daraus die göttlichen Intelligenzen *(νόες)* geworden, denen göttliche Seelen und göttliche Körper folgen: die obersten Gattungen der Reihen von Intelligenzen, Seelen und Körpern [6]). Damit hat durch Proklus die metaphysische Intelligenzenlehre ihren systematischen Platz und ihre Ausbildung gefunden. Das Sein dieser Intelligenzen, ihren Hervorgang aus einander im Fortgange des Weltprozesses, ihre absolute Unkörperlichkeit und Einfachheit, ihre Erhabenheit über die Zeit, ihre Erkenntnis, ihr Schaffen durch das Erkennen, das Enthaltensein der Formen als einheitliche Fülle in ihnen: alles das behandelt Proklus in der *Στοιχείωσις θεολογική* (§ 146 ff.) in ausführlicher Weise. Der *Liber de causis* hat die Hauptsätze daraus entnommen und sie der arabischen und lateinischen Spekulation zugeführt. Der Neuplatonismus überließ damit die metaphysischen Grundgedanken seiner Intelligenzenlehre dem philosophischen Gedankenstrome im Morgen- und im Abendlande.

Jene neuplatonische Lehre von den Intelligenzen als Stufen in der Seinsentwicklung steht mit der aristotelischen Theorie von den Intelligenzen als Bewegern der Gestirne an sich in keinem Zusammenhange. Gleichwohl lag eine solche Bezugnahme nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit. Von seiten des Neuplatonismus selbst führte dahin die mythologische Spekulation, welche intelligibele Götter als Urbilder und Herrscher der Sonne, der Planeten, der Zeichen des Tierkreises u. s. w. aufstellte [7]). Außerdem hatte man die Meinung von der Beseeltheit der Gestirne von Plato übernommen, und die Seelen sollten ja aus den Intelligenzen hervorgehen. Dazu kam die Beschäfti-

[1]) Zeller a. a. O. 705. [2]) Zeller 746 ff. [3]) Zeller 826.
[4]) Zeller 847 ff. [5]) Zeller 748 mit Anm. 5.
[6]) Proclus Inst. theol. § 139. Siehe oben S. 263.
[7]) So z. B. Iamblich (s. Zeller 749, 1; 753, 4), Julian in seiner Rede auf König Helios (ebd. 754).

gung mit Aristoteles selbst und das Einleben auch in seine Metaphysik. So wollten denn Porphyr und Theodor von Asine die verschiedenen Geschwindigkeiten der Planeten von der verschiedenen Weise herleiten, in der die Intelligenzen *(νόες)* der Gestirne sich dem wahren Sein zuwendeten[1]. Syrian aber tadelt den Aristoteles, daß er für die Zahl dieser Intelligenzen keine Ableitung gegeben habe; denn wenn er sie aus der Zahl der bewegten Sphären ableiten wolle, so liege vielmehr in Wahrheit das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis vor[2] — wie Avicenna und andere die Sphären aus den Intelligenzen durch deren Denken hervorgehen ließen.

So ist auch die Kombination der astronomischen Intelligenzenlehre und der neuplatonischen, insbesondere proklischen, Metaphysik selbst bis in manche einzelne Züge hinein in der Antike schon vorgebildet.

3. Die **Angelologie.**

a. Die biblische Engellehre zu entwickeln, ist nicht dieses Ortes, ebensowenig wie den Unterschied des biblischen Begriffs des Engels von dem abstrakten Begriffe des reinen Geistes[3]. Auch die geschichtliche Entwicklung der Angelologie[4] in den ersten christlichen Jahrhunderten kommt für den vorliegenden Zweck nicht in betracht. Für diesen wichtig wird jene Entwicklung erst mit dem Zeitpunkte, in welchem die Theologen die Engellehre mit den Begriffen der griechischen Philosophie verbinden.

b. Dieser innerhalb der christlichen Spekulation sich vollziehende Prozeß hatte etwas gewissermaßen Analoges schon in der Antike. In die griechische Philosophie selbst nämlich war in der Zeit des Synkretismus auch die Engellehre eingedrungen.

[1]) Proclus In Tim. IV, 258 D (Bd. III S. 64, 10 ff. Diehl).

[2]) Syrian. In metaph. XIV p. 175, 23 ff. Kroll.

[3]) Der erstere bedeutet Geister von zeitlicher Lebensentwicklung und zeitlichem Wesensbestande; der letztere überzeitliche, wenn auch geschaffene und endliche Wesen: H. Schell, Katholische Dogmatik. II. S. 182.

[4]) Vgl. Turmel, Histoire de l'angélologie, Revue d'hist. et de litt. religieuses. III. IV. Die wesentlichsten Gesichtspunkte sind bereits von Petavius mit großer Gelehrsamkeit erörtert.

Hier wurden die biblischen Engel zwar nicht mit den im Nus vereinten Intelligenzen identifiziert, wodurch sie den Charakter rein geistiger Wesenheiten gewonnen hätten, sondern mit den niederen Mittelwesen, den Dämonen, die besonders in der Luft ihren Platz haben. Schon Nikomachus von Gerasa hatte Engel und Erzengel mit den Dämonen und weiterhin mit den Gestirnsphären in Verbindung gebracht [1]). Philo läßt den Luftraum von „reinen Seelen" bevölkert sein, die „von den Philosophen Dämonen, von Moses Engel genannt werden" [2]). Eine gewaltige Rolle spielte diese synkretistische Engellehre dann bei den Gnostikern, auf die näher einzugehen hier nicht erforderlich ist. Unter den Neuplatonikern nahm zuerst der hellenisierte Syrer Porphyrius die Engel und Erzengel unter die Dämonen auf [3]), Iamblich [4]) und Syrian [5]) folgen. Ausführlich spricht Proklus von den Engeln, die er sogar bei Plato (im Kratylus) erwähnt finden will [6]). Er betrachtet sie als Diener der Götter und Vorsteher der Dämonen [7]). Mit den Dämonen im engeren Sinne und den Heroen faßt er sie zu einer „dämonischen" Triade zusammen, welche den Abstand zwischen Göttern und Menschen ausfüllen soll [8]). Die Engel sind das oberste Glied dieser Triade, welche die Offenbarungen der Götter aufnehmen und sie kundtun. Weil sie aus dem intellektuellen Leben des Demiurgen hervorgehen, so sind sie selbst intellektueller Natur, sind Intelligenzen [9]). Die Engel schauen stets — was bei der

[1]) Zeller [4] III b, 155.

[2]) Philo De gigant. § 6, ed. Cohn-Wendland Bd. II S. 43, 8. Vgl. De somn. I 141, Bd. III, S. 235, 12.

[3]) Proclus In Tim. I, 47 D (ed. Diehl Bd. I p. 152, 13).

[4]) Iamblich bei Stobaeus Anthol. I c. 49 p. 458, 20 Wachsmuth. Die Erwähnung der Engel ebend. p. 385, 6 will Kroll, De orac. Chald. p. 47, 3 durch Veränderung von *ἀγγελιώδους* in *ἀγγειώδους* beseitigen, meiner Meinung nach mit Unrecht. Daß Iamblich bei Plato die Erzengel nicht finden will (Procl. In Tim. I, 47 D, ed. Diehl Bd. I p. 152, 13), beweist, wie schon Zeller [4] III b, 753, 1 bemerkt, nichts gegen die eigene Ansicht Iamblichs. — Auch in der Iamblich mindestens nahestehenden Schrift *Über die Mysterien der Ägypter* findet sich die Engellehre: Zeller 776.

[5]) Zeller 830. [6]) Proclus In polit. ed. Kroll Bd. II S. 255.

[7]) Ebd. [8]) Ebenso der Neuplatoniker Hermias; vgl. Zeller S. 891.

[9]) „intellectus" in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke: Proclus, Opera inedita, ed. Cousin [2], p. 141, 20 (wo von den Engeln die Rede

Menschenseele nur gelegentlich der Fall ist — im göttlichen Lichte zeitlos das Zeitliche, ungeteilt das Geteilte, ohne räumliche Schranken das, was im Raume ist, nicht diskursiv, sondern in erhabenerer Weise, nicht vermöge ihrer spezifischen Natur, sondern durch das göttliche Eine in ihnen, durch welches sie mit den Göttern verbunden sind [1]). — Man sieht, wie bei Proklus die rein geistige Natur der Engel entschieden ausgesprochen wird. Sie sind ihm darum auch die Mittler, welche den göttlichen Nus zu dem, was nach ihnen kommt, hinführen [2]). Als Rückgang auf die Weise der Gnostiker stellt es sich dar, wenn Proklus eine männliche und eine weibliche Engelreihe gegenüberstellt [3]), was natürlich nicht physisch zu verstehen ist.

c. In der späteren christlichen Spekulation ist die Synthese eine ganz andere, als von Haus aus in der antiken. Indem die positive biblische Engellehre nicht mit dem philosophisch umgemodelten Dämonenglauben, sondern mit metaphysischen Grundanschauungen platonischer Färbung verbunden wird, entsteht eine spekulative Angelologie von durchaus eigenem Gepräge, die nur mit gewissen eben skizzierten Elementen bei Proklus einige Berührung aufweist. Freilich gehört diese Synthese erst dem Ausgang der patristischen Periode an. Dionysius der Pseudo-Areopagite [4]) begründet dieselbe. Mit seinen Schriften

ist). Zu den Göttern selbst gehören nur die obersten Gattungen der Intelligenzen; s. oben S. 529.

[1]) A. a. O p. 143, 7—35. Jenem in Engeln und Seelen sich findenden „göttlichen Einen" entspricht bekanntlich die יְחִידָה der Kabbalistik, der „Seelenfunke" der Mystik.

[2]) Das Vorhergehende nach Procl. In Tim. V, 290 A ff. (Bd. III S. 165, 3 ff. Diehl) und De decem dubit. circa prouid. c. 10 (Cousin [2] S. 140, 30 ff. 142, 15 ff.). — Auch Albert kennt die Gleichstellung von Dämonen und Intelligenzen, Dämonen und Engeln. De caus et proc. un. II tr. 2 c. 1 (Bd. X p. 477 Borgnet) führt er drei Meinungen über die Intelligenzen an, die des Isidor, Sokrates und Plato, welche sie für Götter hielten, indem sie alle intellektuellen Substanzen nach der ersten Ursache in Kalodämonen und Kakodämonen einteilten, die der theologizantes antiqui (als solche nennt er die „Stoiker"), welche sie als Engel und Dämonen faßten, und die der Peripatetiker.

[3]) In polit. Bd. II S. 255, 26 Kroll.

[4]) Für die schon von Tillemont erkannte Stellung des Pseudo-Areopagiten zum Neuplatonismus und insbesondere zu Proklus haben die bekannten Arbeiten von Stiglmayr und Hugo Koch die überzeugenden Belege gebracht.

verbreitet sich diese philosophisch-theologische Engellehre seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts, wesentlich gefördert durch den Umstand, daß Gregor d. Gr. ihre Grundgedanken übernommen hatte.

Das erste Kennzeichen dieser neuen Spekulation ist die Auffassung der Engel als reiner Geistwesen, die nicht nur in sich völlig unkörperlich sind, sondern auch zu keinem Körper in natürlicher Beziehung stehen. In der älteren patristischen Litteratur war dieser Gedanke der Unkörperlichkeit der Engel nämlich noch keineswegs durchgeführt. Zwar kein grober menschlicher Körper, wohl aber ein ätherischer Licht- oder Luftleib, der bei den gefallenen Engeln, den Dämonen, nach der Ansicht mancher eine gröbere Beschaffenheit annimmt, wird ihnen zugeschrieben. Noch Augustin, Faustus von Riez, Gennadius [1], Claudianus Mamertus [2] halten daran fest. Ebenso die Griechen, wie Basilius [3]. Allmählich aber wird vom Platonismus her die Vorstellung auch außergöttlicher rein geistiger Wesen geläufig, d. h. von Wesen, die nicht nur in sich unkörperlich sind, sondern auch von einem jeden sie als Hülle umgebenden Körper frei sind. Bei Gregor von Nyssa, wie vielleicht auch bei Gregor von Nazianz, begegnen wir dieser veränderten Auffassung [4]. Mit voller Entschiedenheit und durchgreifendem Erfolge führt dann Dionysius den platonischen Begriff des immateriellen Seins in die Engellehre ein [5]. Mit Proklus

[1]) Turmel a. a. O. Bd. III S. 418 ff.

[2]) Claudianus Mamertus De statu animae I 12.

[3]) Turmel a. a. O. III, 423.

[4]) Turmel III, 425.

[5]) Vgl. Ps.-Dionysius De diuin. nom. c. 4 § 1, *PG* 3, p. 693 B: *αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι . . . οὐσίαι . . . ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι*, verbunden mit c. 5 § 8 p. 821 C: *καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς πάντων αἰτίας αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων οὐσίαι.* An letzterer Stelle läßt Dionysius nach den englischen Geistern die Seelen, hierauf die *τοῦ παντὸς κόσμου φύσεις* folgen, ganz entsprechend der neuplatonischen Abstufung *νόες, ψυχαί, φύσεις.* Neuplatonisch ist auch die bei Dionys freilich formelhaft gewordene Abfolge *νοηταὶ καὶ νοεραὶ οὐσίαι* an beiden Stellen und c. 7 § 2 p. 868 B: *αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις.*

Über die Einfachheit der Engel vgl. De cael. Hier. c. 4 § 1 p. 178 C: *ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ἐποπτευτέον, ὅπως ἀναχθῶμεν ἐπὶ τὴν θεοειδεστάτην*

bezeichnet er sie als Intelligenzen *(νόες)* [1]) und setzt somit auch innerhalb der christlichen Spekulation die Engellehre und die Lehre der Platoniker von den rein geistigen Intelligenzen in Verbindung. — Es ist bezeichnend, daß auch für Thomas von Aquino in seiner Schrift *De substantiis separatis* (c. 18) Dionysius die maßgebende patristische Autorität für die Immaterialität der Engel ist.

Gregor der Große, der als Apokrisiar in Konstantinopel mit den Anschauungen des vermeintlichen Areopagiten bekannt geworden war [2]), teilt dessen Ansicht von der reinen Geistigkeit der Engel [3]), wenn er auch, um den Abstand der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens von allem auch noch so einfachen Kreatürlichen recht zu betonen, meint, daß im Vergleich zu jener absoluten Einfachheit die Natur des Engels als Körper bezeichnet werden könne [4]). Der, wie für die griechische Schuldoktrin des Mittelalters, so auch seit dem XII. Jahrhundert für die lateinische Scholastik so wichtige Johannes von Damaskus stimmt mit Gregor in beidem überein, wenn er im Vergleiche zu Gott die Engel auch nicht gerade als Körper, sondern nur als gröbere Wesenheiten bezeichnet [5]). Trotz einiger Schwankungen, insbesondere bei Bernhard von Clair-

αὐτῶν ἁπλότητα. Sie ist eine selbstverständliche Folge des echt neuplatonischen Satzes, daß alles um so einfacher ist, je näher es dem Prinzipe aller Dinge steht, wie die Radien eines Kreises um so weniger voneinander abstehen, je näher sie dem Zentrum sind (De diuin. nom. c. 5 § 6 p. 822 A).

[1]) De caelest. Hier. c. 2 § 1 p. 137 A. De diuin. nom. c. 4 § 2 p. 696 C (ohne Grund trennt Koch, Ps.-Dionysius S. 239, die *ἱεροὶ νόες* von den Engeln).

[2]) Gregor. Homil. in Euang. XXXIV, 12 (*PL* 76 p. 1254 B).

[3]) Moral. IV 3, 8 (*PL* 75 p. 642 A): Angelus namque solummodo spiritus, homo uero et spiritus est et caro.

[4]) Moral. II 3, 3 (*PL* 75 p. 557 A): sicut et ipsi eorum (i. e. angelorum) spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus corpus.

[5]) Jo. Damasc. De fide orthodoxa II 3 (*PG* 94 p. 868 A): *ἀσώματος δὲ λέγεται (ἄγγελος) καὶ ἄϋλος ὅσον πρὸς ἡμᾶς· πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχύ τε καὶ ὑλικὸν εὑρίσκεται· μόνον γὰρ ὄντως ἄϋλον τὸ θεῖόν ἐστι καὶ ἀσώματον.* — Thomas von Aquino, De subst. separ. c. 18 hat das Auffallende der Stelle sehr wohl empfunden.

vaux [1]), Rupert von Deutz [2]) und Petrus Lombardus [3]), gewinnt die Lehre von der reinen Geistnatur der Engel im Mittelalter die Herrschaft, namentlich infolge des entschiedenen Eintretens der Viktoriner Hugo [4]) und Richard [5]) für dieselbe. Wenn Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus u. a. — im Gegensatze zu Thomas von Aquino, der hier der Tradition Hugo's von St. Viktor folgt [6]) — auch in den Engeln Form und Materie unterscheiden, so ist das kein Rest der früheren Vorstellung, keine „Verkleidung" derselben [7]). Diese in den Geistwesen selbst einbeschlossene, als rein geistig gedachte „Materie" (d. h. Prinzip der Veränderlichkeit) hat mit der Vorstellung von einem die Engel bekleidenden Lichtleibe nicht mehr das Geringste gemein [8]).

Für unsere Aufgabe weniger in betracht kommt ein zweites charakteristisches Moment in der angelologischen Spekulation des Pseudoareopagiten: seine Systematisierung der Engelordnungen. Freilich hatten schon die älteren patristischen Theologen, sowie die kirchlichen Liturgien, Rangstufen und Ordnungen der Engel unterschieden, aber ohne daß man über eine feste Zahl derselben einig gewesen wäre und eine systematische Begründung

[1]) Bernard. De consideratione V 4 (*PL* 182 p. 791 B C). Sermon. in Cant. 5 (*PL* 183 p. 799 B—802 A).

[2]) Rupert. Tuit. De victoria verbi Dei I 28 (*PL* 169 p. 1241). In Genes. I 11 (*PL* 167 p. 208).

[3]) Petr. Lomb. Sent. II 8, 3 (*PL* 192 p. 668). Vgl. Turmel IV, 233.

[4]) Hugo de S. Vict. De sacram. I 5, 8 u. 9 (*PL* 176, p. 250 A C). Ebd. I 6, 37 (p. 286 A B).

[5]) Richardus de S. Vict. De Trin. IV 25 (*PL* 196, p. 948 B C): Dicis fortassis quod angelici spiritus, tam boni quam mali, subtilia corpora habent. Aber wie konnte dann, fragt er, eine Legion, d. h. sechs Tausend sechs Hundert sechs und sechzig, Dämonen in einem einzigen Menschen Platz finden, da doch nicht einmal zwei Körper denselben Raum einnehmen können?

[6]) Hugo de S. Vict. De sacram. I 1, 6 (*PL* 176, p. 192 D). Ebd. I 5, 7 (p. 249 D). Die augustinische Lehre von der geistigen Materie fand an Odo von Cambrai, De peccato orig. c. 3 (*PL* 160, p. 1091 A—D) einen halben, an Honorius von Autun, Elucidar. II 14 (*PL* 172, p. 1144 D) einen vollen Vertreter.

[7]) wie Turmel IV 237 meint.

[8]) Auch bei Augustin darf die geistige Materie nicht zu dem Lichtleibe der Engel in Beziehung gesetzt werden.

derselben gegeben hätte. Das unternimmt Pseudo-Dionysius; und zwar mit Benutzung metaphysischer Gedanken des Neuplatonismus. Wie Proklus zwischen Göttern und Menschen die Mittelwesen einschiebt, um, entsprechend den Stufen seines Systemes, die Verbindung zwischen dem Abstehenden herzustellen, und diese Mittelwesen dann triadisch gliedert, so hat in selbständiger Durchführung des neuplatonischen Vermittelungsgedankens (der nicht, wie der christliche Mittlergedanke, in erster Linie moralisch-religiös, sondern metaphysisch ist) Dionysius drei Gruppen von Engeln aufgestellt: die Gott nahestehenden, die den Menschen nahestehenden und die wieder zwischen den Nachbaren Gottes und den Nachbaren der Menschen verbindenden [1]). Indem jede dieser Gruppen wieder triadisch gegliedert wurde, erhielten die seitdem festgehaltenen neun Chöre der Engel ihre systematische Ableitung. Diese Gliederung erscheint als die Stufenleiter, auf der die göttlichen Erleuchtungen und Kundgebungen niedersteigen, als Weg für die Theophanien. Gregor d. Gr. übernimmt — mit einer leisen Verschiebung [2]) — jene Gliederung, ebenso Johannes Damascenus, und seitdem ist sie zum Gemeingut der scholastischen Theologie geworden. Auch die „Intelligenzen" der Philosophen fanden in jenem System ihren Platz.

d. Schon oben wurde bemerkt, daß bereits Pseudo-Dionysius die Engel als „Intelligenzen" *(νόες)* bezeichnet. War ihm ja schon Proklus darin voraufgegangen. Jedoch sind diese Intelligenzen nicht ohne weiteres auch die Sphärengeister der aristotelischen Tradition. Allein auch zu dieser Beziehung der Engel auf die Gestirne finden sich bereits früh Ansätze. Schon Nikomachus von Gerasa sucht in wunderlicher Etymologie den angeblichen babylonischen Namen der himmlischen Sphären mit den Engeln in Verbindung zu bringen [3]), und auch bei Proklus

[1]) Vgl. das Nähere bei Turmel IV 219 f.

[2]) entstanden durch die Umstellung der „Fürstentümer" und der „Kräfte". Wie die Scholastiker sich zu der Verschiedenheit zwischen Dionys und Gregor stellten, erörtert ausführlich Turmel IV, 223 ff.

[3]) Die Sphären hießen *ἀγέλαι*, auch *ἀγέλοι*, woraus *ἄγγέλοι* durch Einschiebung eines *γ* entstanden sei; vgl. Zeller [4] III b, 155, 5.

traten die als Intelligenzen bezeichneten Engel zu den Gestirnen in Beziehung [1]). Selbst in der christlichen Litteratur der patristischen Periode finden wir darauf bezügliche Andeutungen [2]). Doch kommt alles dies nicht über gelegentliche Bemerkungen hinaus.

Als nun in der arabischen Philosophie durch die Verbindung der metaphysisch gerichteten neuplatonischen Intelligenzenlehre des Proklus, wie sie im *Liber de causis* ausgebildet war, mit der astronomischen Intelligenzenlehre des Aristoteles jene neue Form der Intelligenzenlehre entstand, die von Alfarabi und Avicenna ausgebildet, von Algazel im referierenden Teile seines Werkes zusammengefaßt und von Averroes modifiziert wurde, da entstand auch für die Araber die Frage, wie jene Sterngeister zu den aus dem Koran bekannten und durch ihn „populär" gewordenen (so Avicenna!) Engeln sich verhalten sollten. Die Philosophen halfen sich so, daß sie ihre Gestirngeister mit den Engeln des Koran identifizierten [3]), insbesondere mit denen, „die dem Throne nahestehen", mit den Cherubin, während die niederen Engel auf die unter den Intelligenzen stehenden Gestirnseelen gedeutet wurden [4]).

[1]) S. oben S. 524.

[2]) Claudianus Mamert. De statu animae I 12, p. 54, 13 ed. Engelbrecht: (nach Hieronymus) . . . ut ipsa sidera siue angelorum corpora corpora utique caelestia sint.

[3]) Vgl. Albertus Magnus Sent. II d. 3 a. 3 (Bd. XXVII S 64 b Borgnet): Dicit Auicenna, quod intelligentiae sunt quas populus et loquentes in lege (die Mutakallimun) *angelos* uocant Hoc idem dicit Algazel ante finem metaphysicae suae. Rabbi Moyses dicit hoc in secunda collectione *Ducis neutrorum*. — Summa de creat. II tr. 1 q. 43 a. 1 (Bd. XXXV S. 365 a): Dicit Auicenna et Algazel et Alpharabius, quod in somniis anima coniungitur intelligentiis superioribus quae dicuntur *angeli*. — Summa theol. I q. 73 m. 2 a. 2 obiect. 2 (Bd. XXXI S. 758 a): Auicenna et quidam aliorum philosophorum dicunt, quod intelligentia est qui uulgo dicitur *angelus*. — Summa de creat. II q. 5 a. 4 (Bd. XXXV S. 83 a): *Intelligentias* autem uocat Commentator substantias separatas a corpore omnino; et illae sunt *substantiae angelicae*.

[4]) Algazel berichtet über die Philosophen, „welche wollen, daß die himmlischen Engel die Seelen der Sphären seien, und die Engel, welche Gott nahestehen, die Cherubin, separierte Intelligenzen" (Munk zu Maimonides, Guide, II S. 60 Anm. 3). Auch Maimonides bedient sich auffallender Weise More II 4 (Guide p. 60) zur Bezeichnung der mit den Intelligenzen identifizierten Engel des dem Koran entnommenen Ausdrucks, geht also dort

Auch die jüdischen Philosophen, soweit sie dem Einfluß der neuen Wissenschaft sich voll hingeben, halten die Intelligenzenlehre sich zu eigen gemacht: in rein neuplatonischer Form Avencebrol [1]), in aristotelisch-modifizierter, am meisten an Avicenna sich anschließender Form Maimonides. Während Avencebrol die „Engel" nicht erwähnt, setzt Maimonides — dem darin sein Glaubensgenosse Isaak Israeli schon voraufgegangen war [2]) — Engel und Intelligenzen (im Sinne der Sphärengeister) gleich [3]). Es war das für ihn nicht schwer, da in der jüdischen Religionsphilosophie das Bestreben herrschte, die biblischen Erzählungen von Engelserscheinungen möglichst ihres mystischen Charakters zu entkleiden und die Engel selbst dem Rahmen des kosmologischen Weltsystems einzufügen [4]).

e. Nicht so einfach liegen die Dinge in der christlichen Scholastik. Tiefgreifende Verschiedenheiten herrschen hier hinsichtlich der Intelligenzenlehre, die mit der neuen Bewegung in die Scholastik eindringt, gegenüber der man sich aber ganz verschieden verhält. Ein bezeichnendes Symptom dafür ist die

auf eine mohammedanische Quelle zurück (vgl. Munk a. a. O.). — Aus jener Unterscheidung der höheren und der niederen Engel in Algazels Bericht erklärt sich, was Albert S. theol. I q. 73 m. 2 a. 2 ad 2 (Bd. XXXI S. 760 b) sagt: Licet Auicenna et alii dicant hoc modo (s. vor Anm.), non tamen accipiunt angelum in intentione qua accipit eum sacra scriptura. Dicunt enim angelum esse nuntium intelligentiae decimi ordinis, qui (lies *quae*) operatur in sphaera actiuorum et passiuorum et illustrat super animas nostras, et informatur ab intelligentiis quae sunt motores orbium superiorum. Vnde tot dicunt esse intelligentias, quod (lies *quot*) sunt motus orbium; et angelos illarum dicunt esse effectus, inferioribus nuntiantes uirtutem earum . . . Omnis (lies *Omnes*) enim isti conueniunt in hoc quod dicunt intelligentiam immobilem esse secundum locum, sed ubique esse et semper secundum influentiam luminis et uirtutis. Et quia non loquuntur de angelis sicut sacra scriptura loquitur, non est curandum dictum eorum.

[1]) Vgl. den Index rerum meiner Ausgabe unter *intelligentia*.

[2]) Albert. De caus. et proc. un. I tr. 4 c. 8 (Bd. X S. 431 b Borgnet; s. S. 539 Anm. 3). Vgl. Guttmann, Die Scholastik in ihren Bez. zum Judent. S. 58 mit Anm. 5.

[3]) Maimonides More II c. 4 und 6 (Guide p. 60 und 67); vgl. III c. 3 und 45 (Guide p. 24 und 352). — Daß Maimonides selbst im Ausdruck mit seiner mohammedanischen Vorlage übereinstimmt, wurde schon S. 537 Anm. 4 bemerkt.

[4]) So Guttmann a. a. O. S. 106. Schon Albert hat dies klar erkannt: II Sent. d. 3 a. 16 (Bd. XXVII S. 94 b).

verschiedene Art, wie man sich zu der aus den arabischen Philosophen und später auch aus Maimonides bekannten Identifizierung der Intelligenzen und der Engel stellt. Zu Beginn der neuen Bewegung hatte Dominicus Gundissalinus die Lehre Avicenna's und Avencebrol's über die Intelligenzen unbedenklich so wiedergegeben, daß er an die Stelle der Intelligenzen stillschweigend die Engel einsetzte [1]). Ebenso verfuhren weiterhin die Averroisten, welche an der Pariser Universität eine lange dauernde Erregung wach hielten [2]). Aber im Gegensatz dazu hebt Albert scharf den Unterschied zwischen den natürlichen Abstufungen der Gestirngeister und den auf den Unterschieden der göttlichen Erleuchtungen und der Theophanien beruhenden, auf die übernatürliche Ordnung bezüglichen Stufen der Engel hervor [3]),

[1]) Gundissalin. De proc. mundi (bei Menendez Pelayo, Hist. de los Heterod. españoles, I, 709 f. : Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma nouas cotidie creari animas; caelos etiam moueri. De anima c. 5 (bei A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891, S 105): Probant autem philosophi animas non a deo, sed ab angelis creari . . (S. 107): Hoc autem quod philosophi animas non a deo sed ab angelis creari probant, sane potest intelligi, scilicet non dei ministerio, sed angelorum . . . Sic etiam angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate. — Albert führt diese Schrift und mehrere der S. 105—107 gegebenen Beweise (von denen vieles — was Löwenthal noch nicht wissen konnte — nahezu wörtlich aus Avencebrol's Fons uitae III 2, p. 78, 7—11; c. 6, p. 90, 16—91, 29 ed. Baeumker abgeschrieben ist; vgl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller, S. 13 f.) unter dem Namen des *Collectanus* (Summa de creat. II q. 5 a. 4, Bd. XXXV S. 82 b Borgnet) oder des *Johannes Toletanus archiepiscopus in libro suo de anima* (Summa theol. II q. 73 m. 1, Bd. XXXIII S. 52) an (vgl. Löwenthal a. a. O. S. 56. — Auf die Collectanus-Frage kann ich hier nicht eingehen; vgl. zu derselben Guttmann a. a. O. S. 51—53).

[2]) Vgl. die 1277 März 7 zu Paris verworfenen Sätze bei Denifle-Chatelain, Chart. un. Paris. I n. 473, z. B. Satz 75: Quod angelus non potest in actus oppositos immediate, sed in actus mediatos mediante alio, ut orbe. Auch sonst wechseln dort die Ausdrücke *substantia separata* (im Sinne der *intelligentia*) und *angelus*.

[3]) Albert. De caus. et proc. un. I tr. 4 c. 8 (Bd. X S. 431 b): Ordines autem intelligentiarum, quos nos determinauimus, quidam dicunt esse ordines angelorum, et intelligentias uocant angelos; et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et ceteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc uerum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae reuelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine; de quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare.

die nicht den Gestirnen, sondern der Anschauung Gottes und dem Dienste der Menschen zugewandt seien [1]). Schroff lehnt er darum die Ansicht des Maimonides von der Identität der Engel und der Intelligenzen ab [2]), die aus Unwissenheit hervorgegangen sei [3]). Dabei hat Albert in seinen philosophischen Schriften die arabische Intelligenzenlehre als solche nicht nur in berichtender Form in ausführlichster Weise dargestellt, sondern sich dieselbe dort wenigstens teilweise auch zu eigen gemacht [4]). Auch Thomas empfindet die Bezeichnung „Intelligenzen" für die immateriellen Substanzen der Theologie, die durch einige aus dem Arabischen übertragene Schriften eingeführt sei, statt des üblichen Namens „Engel", als etwas Fremdes [5]). Ähnlich Bona-

[1]) Sent. II d. 3 a. 3 ad 4 (Bd. XXVII S. 65 b): Alia separatione separamus angelos quam illi (die Philosophen, insbesondere Avicenna) intelligentias. Ipsi enim ponebant, quod non essent coniunctae materiae nec haberent formas materiales, sed uniuersales simplices quae sunt rationes motus caeli; sed determinabant intelligentiam ad motorem determinantem (d. h. die Gestirnseele) qui recipit speciem a splendore intelligentiae . . . Sed hoc nos reputamus stultitiam, qui dicimus quod Deus secundum suam uoluntatem causat et disponit mundum, et angelos omnes separamus a materia et a determinatione ad motorem et ad motum corporis alicuius; sed intendunt in Deum tantum per contemplationem et in nos per ministerium.

[2]) Ebd. corp. art: Et ideo consentio in hanc partem, quod angelus non sit idem quod philosophi intelligentiam esse dixerunt, nec etiam dico esse intelligentias . . . quia mihi uidetur quod catholice hoc poni non potest.

[3]) Summa theol. II q. 53 m. 3 (Bd. XXXII S. 568 a): Sed hoc (die Ansicht des Maimonides) ex imperitia prouenit, quia omnis qui scit qualiter philosophi intelligentias posuerunt, scit quod angeli non sunt intelligentiae . . . Ex Deo enim immediate creantur angeli et ad ministeria uirtutis assistricis et ministratricis multiplicantur . . . Intelligentiae uero secundum philosophos non immediate creantur a Deo, sed ex lumine primae causae et secundae, quae est intelligentia primi ordinis, creantur intelligentiae secundi ordinis, et sic deinceps usque ad decem.

[4]) Trotz der Anm. 2 angeführten Verwahrung.

[5]) Thomas, S. theol. I q. 65 a. 4: quas quidem (sc. creaturas spirituales) ipsi (sc. Auicenna et quidam alii) *intelligentias*, nos autem *angelos* dicimus. — Ebd. q. 79 a. 10: In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae quas nos *angelos* dicimus, *intelligentiae* uocantur. — Quaest. disp. de uerit. q 10 (de mente) a. 6: Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos *angelos* dicimus . . .

ventura, wenn er von himmlischen Geistern spricht, „welche die Philosophen Intelligenzen, wir Engel nennen“ [1]).

Wir finden hier den Gegensatz zweier Richtungen in der Scholastik, einer rein philosophisch orientierten und einer theologisch gerichteten. Die erstere bedient sich unbedenklich des üblichen Wortes „Engel“ in ihrer naturphilosophischen Spekulation, die mit dem religiösen Begriff der Engel so gut wie nichts gemein hat; die letztere empfindet den Abstand und will ihn auch in der Terminologie hervortreten lassen. Erst allmählich verschwindet das Bedenken. Aegidius von Lessines z. B. ein Anhänger des hl. Thomas, sagt nunmehr, daß die Theologen die für sich bestehenden Formen für „Intelligenzen“ halten, welche die hl. Schrift „Engel“ nenne [2]). Wenn Roger Bacon, bei dem es gelegentlich schlechtweg: „Intelligenz oder Engel“ heißt [3]), zwischen beiden einen Unterschied macht, so ist derselbe jetzt ein anderer: „Intelligenz“ soll die Natur, „Engel“ den Dienst bezeichnen [4]).

Der Gegensatz in der Terminologie, den Albert und Thomas so scharf betonen, geht zurück auf einen tiefgreifenden Gegensatz in der Sache. — Die averroistische Richtung hatte sich in weitestem Umfange auch den sachlichen Gehalt der arabistischen Intelligenzenlehre zu eigen gemacht. Sie erklärte die

[1]) Bonauent. Itin. ment. c. 2 n. 2: . . . Siue omnino separatae (substantiae), ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi *intelligentias*, non autem *angelos* appellamus.

[2]) Aegidius de Lessines, De unitate formae, ed. De Wulf (Les Philosophes Belges, I, Louvain 1901) p. 38: Haec autem inuestigatio de formis separatis secundum theologos, qui ipsas formas separatas nihil aliud putant nisi intelligentias, quas scriptura sacra uocat angelos. — Vgl. p. 36: Sunt et alii quos audiuimus et uidimus temporibus nostris qui differentiam inter formas separatas, quas *anjelos* uocant siue *intelligentias* . . . (wo dann eine spezifisch theologische Ausführung über die Hierarchien der Engel folgt).

[3]) Roger Bacon, Opus maius II c. 5 (ed. Bridges Bd. III S. 47): intelligentia siue angelus.

[4]) Ebd. VII p. 1 (Bd. II S. 227): . . . Septimo, quod praeter corporalia formauit substantias spirituales, quos (lies: *quas*) uocamus *intelligentias* et *angelos*, quia *intelligentia* est nomen materiae (lies: *naturae*; die Abkürzungen $\overset{e}{m}$ und $\overset{e}{n}$ werden häufig verwechselt), *angelus* uero est nomen officii.

Intelligenzen für gleich ewig mit Gott [1]) und ließ die Seelen und die Formen der Niederwelt von den Intelligenzen geschaffen werden [2]). Wenigstens letzteren Satz hatte auch Gundissalin übernommen und hatte versucht, ihn mit der christlichen Schöpfungslehre zu vereinen [3]). Noch Dietrich von Freiberg hielt ihn für gar nicht so bedenklich, wenn er nur richtig verstanden würde [4]). Dazu kam noch mancherlei anderes, was mit der theologischen Engellehre nicht zu vereinbaren war, z. B. daß die Intelligenzen oder Engel nichts ihnen bis dahin Unbekanntes neu erkännten [5]).

Gerade hiergegen erklärten sich Albert und Thomas ebenso scharf, wie gegen das Aufgeben der übernatürlichen Funktionen der himmlischen Hierarchien, das mit einer Identifizierung der theologischen Engel und der philosophischen Intelligenzen verbunden war [6]). Nichtsdestoweniger hatte auch für die philosophischen Theologen, insbesondere für Albert und Thomas, jene philosophische Intelligenzenlehre ihre Bedeutung. Ausführlich gibt Albert in seinen philosophischen Werken jene Anschauungen wieder, da, wo sie seinen theologischen Überzeugungen widersprechen, als bloßes Referat, in anderem doch wieder auch als seine eigene Meinung. Auch in der Schrift des Aquinaten *De substantiis separatis,* mag sie auch in ihren positiven Ansichten die durch die Engellehre gegebenen Anschauungen als Untergrund erkennen lassen, wendet sich die Untersuchung doch zunächst den durch die Philosophie Avicenna's und Avencebrol's gegebenen Problemen zu. In der Annahme von Intelli-

[1]) Denifle-Chatelain I n. 473: (5) Quod omnia separata coaeterna sunt primo principio. — (72) Quod substantiae separatae, quia non habent materiam per quam prius sint in potentia quam in actu, et sunt a causa eodem modo semper se habente, ideo sunt aeternae.

[2]) Ebd. (73) Quod substantiae separatae per suum intellectum creant res.

[3]) Gundissalin. De anima c. 5 bei Loewenthal a. a. O. S. 105—107. — De processione mundi bei Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles 709 f. (s. oben S. 539 A. 1).

[4]) besonders in seiner Schrift: *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* (im cod. Amplon. F 72 zu Erfurt fol. 130ᵛ ff.)

[5]) Denifle-Chatelain l. c.: (76) Quod angelus nihil intelligit de nouo.

[6]) Die Hauptstellen Albert's für letzteres sind oben mitgeteilt; das erstere bedarf als allgemein bekannt keiner weiteren Belege.

genzen als Bewegern der himmlischen Sphären stimmen Albert und Thomas mit den arabischen Peripatetikern überein, mögen sie auch deren emanatistische Metaphysik der Intelligenzen sich nicht zu eigen machen.

Und auch die Engellehre erhält trotz alledem durch jene Intelligenzenlehre Avicenna's und des arabischen Neuplatonismus, insbesondere des *Liber de causis,* einige Modifikationen. Mit Avicenna lehrt Thomas, den Prinzipien der aristotelischen Metaphysik getreu, aber unter dem Widerspruch der Theologen seiner Zeit, daß alle Engel spezifisch, nicht bloß numerisch, verschieden seien; denn Materie, das Prinzip einer bloß numerischen Vervielfältigung innerhalb derselben Spezies, sei in den Intelligenzen nicht vorhanden. Erst allmählich geraten die mehrfachen Verurteilungen dieses Satzes in Vergessenheit [1]). Neuplatonisch aber ist die Art, wie von Albert und Thomas die Erkenntnis der Engel erklärt wird. Ohne zu leugnen, daß die Engel auch etwas ihnen früher Unbekanntes erkennen, lassen doch beide die natürliche Erkenntnis derselben durch eingegossene Bilder erfolgen, welche die Engel vom Anfang ihrer Schöpfung an erhalten haben [2]). Deutlich zeigt sich hier die Nachwirkung der neuplatonischen Lehre, die der *Liber de causis* in dem Satze ausspricht, daß jede Intelligenz voll von Formen sei [3]). Diesen Satz des *Liber de causis* führt Albert zur weiteren Stütze seiner durch eine ausdeutende Exegese aus Sätzen des Pseudo-Areopagiten und Augustin's gewonnenen Ansicht ausdrücklich an [4]),

[1]) Zur Geschichte der Frage vgl. Turmel IV S. 419 ff

[2]) Das Nähere darüber später.

[3]) S. oben S. 474.

[4]) Albert. Summa de creat. p 1 q. 24 a. 2 (Bd. XXXIV S. 478 b Borgnet): Angelorum intellectus ponitur perfectus a philosophis, et non ut tabula rasa. Cuius probatio est per aliam auctoritatem quam adducere intendimus; et est nona propositio in libro *de Causis,* ubi sic dicit: Omnis intelligentia plena est formis. Ähnlich Sent. II d. 3 q. 15 (Bd. XXVII S. 89 a). Wenn sich Albert in dieser rein theologischen Schrift nachher (S. 92 a—b) gegen die Benutzung dieser Stelle des *Liber de causis* für die Engellehre wendet, da die Intelligenzen der Philosophen etwas ganz anderes seien, als die Engel der hl. Schrift, so bleibt doch trotz dieser Verwahrung des Theologen sein Zeugnis bedeutsam für den Zusammenhang der Spekulation.

und auch Bonaventura[1]) und Thomas[2]) bedienen sich seiner bei der Behandlung des Erkennens der immateriellen Substanzen. Auch auf Avicenna beruft sich Albert einmal dafür zur Erläuterung, und das in einer theologischen, nicht in einer philosophischen Schrift[3]). Wie anders hatte noch Wilhelm von Auvergne sich verhalten, der es für unzweifelhaft erklärt, daß die Engel durch die sinnfälligen Dinge selbst bei jeder Gelegenheit neue Erkenntnisse gewinnen![4]) Selbst unsere Schrift *De intelligentiis* geht, wie wir noch sehen werden, hier nicht so weit im Anschluß an den Neuplatonismus, wie Albert und Thomas.

Durch diese allgemeinen entwicklungsgeschichtlichen Linien ist auch die **Stellung unseres Autors** hinreichend festgestellt. Derselbe geht aus nicht von der theologischen Engellehre, sondern von der philosophischen Intelligenzenlehre. Andererseits ist ihm auch die theologische Lehre nicht fremd. Sie tritt besonders in einem Abschnitte (Prop. XLII) hervor, der von der Erkenntnis der Dämonen handelt, die dort den „Engeln" (p. 52, 7. 14. p. 53, 4) gegenübergestellt werden[5]). Aber diese

[1]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 fund. 3 (pag. 118 a).

[2]) Thomas Cont. gent. II c. 98. II Sent. d. 3 q. 2 a. 1 in contr. 2.

[3]) Albert. Sent. II d. 3 a. 5 (Bd. XXXVII, p. 92 a), wo Albert, nachdem er seine Ansicht dahin bestimmt hat, daß der Engel in principio creationis accepit species uniuersi ordinis causarum naturalium (p. 91 a—b), hinzufügt: Huius autem simile accipio ab Auicenna, in *Prima philosophia*, qui uidetur dicere, quod motores cognoscunt res nihil accipiendo a rebus.

[4]) Guilelm. Aluern. De uniuerso II. II. 69, p. 922: Dubitari non debet eos (sc. angelos) a rebus sensibilibus aut per eas nouas scientias et particulares rerum particularium atque sensibilium, quacunque occasione uel modo hoc fuerit, acquirere. Zur Unterstützung seiner Meinung führt er angebliche Beispiele von Telepathie an. So habe zu seiner Zeit eine außergewöhnlich verliebte Frau die Ankunft ihres Geliebten schon eine bis zwei Meilen weit empfunden. Vgl. Turmel a. a. O. IV 433.

[5]) Dort findet sich auch ein Satz, der im Ausdruck an die Spekulationen des Dionysius über das Verhältnis der Engelordnungen erinnert (p. 53, 5: semper enim influit ordo superior inferiori reuelando superiora mysteria quae ignota sunt inferiori), übrigens auch in der Mystik der arabischen Philosophen Analogien findet. — Die Dämonen auch p. 69, 1.

Ausführungen geben sich nur wie ein Anhang am Schlusse langer Erörterungen über das Erkennen der „Intelligenzen". Noch geringer sind sonstige Spuren der theologischen Auffassung [1]).

Die philosophische Intelligenzenlehre ist die des Neuplatonismus, insbesondere des *Liber de causis*. Die Intelligenz ist der reinen Güte entflossen (XLVI, 4), ist von Natur unvergänglich (XLVI, 1—2), erkennt was über und was unter ihr ist (XXXV): Sätze, die vom Verfasser durch Citate aus dem *Liber de causis* ausdrücklich belegt werden, und denen sich im Laufe unserer Einzelanalyse noch manche ähnliche zur Seite stellen werden. Des heterodoxen Charakters freilich strebt der Verfasser die neuplatonische Lehre des *Liber de causis* zu entkleiden. So soll die natürliche Inkorruptibilität der Intelligenzen nur im Sinne einer „*aptitudo* ad incorruptionem" verstanden werden (XLVI, 2).

Auch die höchste Einfachheit der Intelligenzen wird in echt neuplatonischer Weise des öfteren betont, ganz wie bei dem angeblichen Areopagiten [2]). Darum läßt der Verfasser wohl eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz zu, aber keine solche aus Materie und Form (XLVIII, 4 mit p. 59, 6—16). Die Begründung dieses Satzes zeigt noch kein Eingehen auf die besondere Form, welche jene Frage durch den Gegensatz des Aquinaten, der an Avicenna sich anschloß, und der Franziskanerschule, die der Sache nach mit Avencebrol ging, erhielt; sie bewegt sich noch in neuplatonischen Gedankenreihen.

Die Modifikationen der neuplatonischen Lehre, welche durch die Verbindung mit der astronomischen Intelligenzenlehre entstanden und am meisten in der durch Avicenna ausgebildeten Form verbreitet waren, klingen in unserer Schrift kaum an. Auf die Zehnzahl der Intelligenzen bei Avicenna läßt sich dieselbe so wenig ein, wie auf die Neunzahl der himmlischen Chöre bei dem Pseudoareopagiten und bei Gregor. Auch von der durch Avi-

[1]) So ist p. 54, 8 von einer „Sendung" der Intelligenzen zu dem, was unter ihnen steht, die Rede, p. 51, 24 von dem Verhältnis der Intelligenzen und der Seelen nach der Trennung vom Leibe „affectu et gratia" (Gnade).

[2]) S. oben S. 533 Anm. 5.

cenna ausgebildeten Emanationslehre, die Intelligenzen, Seelen und Sphären in ein von der reinen Güte oder dem Urlicht ausgehendes System bringt, ist trotz der langen voraufgehenden Erörterungen über die Metaphysik des Lichtes nirgendwo die Rede. Der Verfasser hütet sich vor solchen Themen. Die Intelligenzen als Beweger der Gestirne werden freilich in üblicher Weise anerkannt (XLIX). Der Streit zwischen Averroes [1]) und Avicenna über das Verhältnis der Intelligenzen zu den Sphären wird dabei so behandelt, wie später Thomas von Aquino [2]) sich entschied; mit den Gestirnen sind die Intelligenzen als Beweger verbunden; als beseelt kann man jene nur bezeichnen, wenn man in ungewöhnlicher Weise unter der Seele nicht die Wesensform, sondern den bloßen Beweger versteht (p. 59, 20—26). Ob der Verfasser dabei den Averroes selbst schon gekannt hat, läßt sich nicht ausmachen; erwähnt hat er ihn nirgendwo.

Im übrigen weist er, wie Bonaventura, den Intelligenzen ihren natürlichen Ort im Empyreum an (LII, 1), entsprechend der gewöhnlichen Lehre der Theologen seiner Zeit, die das Empyreum als den Sitz der Engel und der Seligen betrachtet[3]); als ihren wahren, geistigen Ort aber bezeichnet er, wieder mit Bonaventura, Gott, in welchem alles Verlangen ihrer Natur seine Ruhe findet (LII, 2) [4]).

Schon oben [5]) wurde bemerkt, daß der Verfasser auf viele Fragen der Intelligenzenlehre nicht näher eingeht, so wenig wie auf die Vorfrage, ob es überhaupt Intelligenzen gibt. Vieles mochte er als anerkannt stillschweigend voraussetzen, anderes mochte seiner Denkweise ferner liegen oder mochte ihm nicht zu den „rerum naturalium difficiliora" zu gehören scheinen, die er nach seiner Vorrede zu besprechen gedachte. Näher behandelt hat er drei Themen: die erkennende Kraft der Intelligenzen (XXVI—XLII), die bewegende Kraft der Intelligenzen (XLIII bis XLIX) und das Verhältnis der Intelligenzen zu Raum und Zeit (L—LVIII).

[1]) S. oben S. 526. [2]) S. oben S. 527. — Vgl. auch Thomas, De caelo II lect. 18, fol. 49 K ed. Antverp. 1612.

[3]) Z. B. Thomas, S. theol. I q. 66 a. 3. De subst. sep. c. 17.

[4]) Vgl. oben S. 450. [5]) S S. 523.

1. *Die erkennende Kraft der Intelligenzen.*

Die Anschauungen unseres Verfassers über das Erkennen der Intelligenzen sind von uns bereits früher im Zusammenhange mit seiner allgemeinen Theorie der Erkenntnis charakterisiert worden [1]. Es möge eine Analyse der einzelnen Sätze nebst ihrer Erläuterung durch historische Parallelen folgen.

Der Verfasser handelt, wie schon S. 283 bemerkt wurde, a) vom Objekt und b) von der Weise des Erkennens, woran sich ein Anhang über das Erkennen der Dämonen schließt. Eine andere, näher detaillierte Einteilung erhalten wir, seinen eigenen Andeutungen [2] uns anschließend, in folgender Weise:

a) das Erkennen der Intelligenzen überhaupt und die Weise ihres Erkennens (XXVI—XXXVII);

b) die Erkenntnisvermögen der Intelligenzen (XXXVIII—XL);

c) Vergleich der Intelligenzen und der Seele hinsichtlich des Erkennens, mit einem Zusatz über das Erkennen der Seele nach dem Tode (XLI);

d) das Erkennen der Dämonen.

α. Das Erkennen der Intelligenzen überhaupt und die Weise ihres Erkennens (XXVI—XXXVII).

Die Hauptgedanken des Abschnittes sind folgende:

1. Hinsichtlich des Objektes erfährt die Erkenntnis der Intelligenzen keine Beschränkung; sie ist fähig, alles zu erkennen (XXVI). Es ergibt sich das nach dem früheren [3] aus ihrer Natur als einer einfachen, immateriellen, die Potenz zu allem in sich tragenden Substanz [4]. Wenn aber auch hinsichtlich des Objektes unbeschränkt, so ist das Erkennen der Intelligenz doch hinsichtlich seiner Weise ein beschränktes und je nach den Objekten verschiedenes, im Unterschiede zu dem gött-

[1]) S. oben S. 490 ff.

[2]) Vgl. p. 32, 4; 46, 13—15; p. 51, 6.

[3]) S. oben S. 493—499.

[4]) Allgemein scholastisch; vgl. z. B. Thomas S. theol. I q. 55 a. 1: Potentia intellectiua angeli se extendit ad intelligendum omnia.

lichen Erkennen, das in derselben Weise alles umfaßt (31, 18–32, 19). Der Verfasser geht deshalb jetzt dazu über, die Weise des Erkennens der Intelligenzen zu bestimmen.

2. Die Intelligenz erkennt die Dinge weder durch ihr Wesen, noch durch ihr eingeborene Musterbilder, noch so, daß ihr von den Dingen Bilder zufließen; vielmehr gestaltet sie bei der Gegenwart der äußeren Objekte aus sich selbst Erkenntnisbilder derselben (XXVII–XXXII).

Es handelt sich hier nicht um eine abstrakte, allgemeine Erkenntnis des Wirklichen, welche die Intelligenz aus sich selbst gewinnen kann, da sie die allgemeinen Prinzipien des Wirklichen in sich selbst enthält, ähnlich der menschlichen Vernunft [1]), sondern um die Erkenntnis der einzelnen, partikulären Wirklichkeit (vgl. 43, 1—16); auch nicht um die Erkenntnis der Dinge durch Anschauung von deren Ideen in Gott, sondern um die unmittelbare Erkenntnis der Dinge selber durch die Intelligenzen.

Über diese aber gab es in der Scholastik die verschiedensten Ansichten, wie wir auch aus den Zusammenstellungen bei Albert [2]), Bonaventura [3]) und Thomas [4]) sehen. Unser Verfasser stellt deren drei auf, zu denen nachträglich durch Untereinteilung der ersten noch eine vierte kommt. Die erste läßt das Erkennen der Intelligenz durch etwas ihr Ursprüngliches zustande kommen, nach den einen *(a)* durch Musterbilder, die mit ihrer Substanz identisch sind, nach den anderen *(b)* durch der Intelligenz eingeborene, ihrer Substanz fremde Musterbilder. Die zweite *(c)* läßt der Intelligenz die Erkenntnisbilder von den Dingen außer ihr zufließen. Die dritte *(d)* nimmt an, daß die Intelligenz bei Anwesenheit der äußeren Objekte ohne Aufnahme

[1]) Man denke an die der mittelalterlichen orientalischen Philosophie so geläufige und auch der abendländischen Scholastik nicht fremde Auffassung des Menschen als des Mikrokosmus.

[2]) Albert. II Sent. d. 3 a. 15 (Bd. XXVII S. 90 ff. Borgnet).

[3]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1. — Siehe auch das gelehrte Scholion der Herausgeber der Edition Ad Claras Aquas zu dieser Quästion.

[4]) Thomas De uerit. q. 8 a. 8 und 9.

einer von außen kommenden Form selbst in sich die Erkenntnis hervorbringe (32, 28—33, 21; 35, 17—20).

α. Daß die Intelligenz selbst das Musterbild der Dinge sei und so, sich erkennend, auch das erkenne, was unter ihr stehe, war eine aus der neuplatonischen Emanationslehre sich ergebende Ansicht. Klar ausgesprochen ist dieselbe im *Liber de causis* [1]). So stellt denn auch Albert in seinem Referat über die Lehre der neuplatonisierenden „Peripatetiker" den Satz auf, daß die Intelligenz, indem sie ihr Wesen *(essentia)* erkennt, auch alle übrigen Dinge erkennt [2]). Auch innerhalb der Scholastik hatte Wilhelm von Auxerre [3]) aus anderen Gründen die — von Bonaventura und Thomas zurückgewiesene — Ansicht aufgestellt, daß der Engel alles durch sein Wesen erkenne.

Die besondere Form, in welcher jene Ansicht bei unserm Verfasser wiedergegeben wird, ist, wie wir aus Thomas ersehen [4]), wohl durch eine Nachwirkung der platonischen Ideenlehre entstanden. Hatte die letztere die *exemplaria rerum (παραδείγματα)* als *substantiae separatae (χωριστά)* gefaßt, so werden jetzt umgekehrt die *substantiae separatae* als *rerum exemplaria* bezeichnet.

Die vom Verfasser angeführten Gründe für jene Ansicht haben, wie wir wiederum aus Thomas sehen, nichts auffallendes [5]). Ich verweise für sie auf den Text selber.

Gegen jene Annahme, daß die Intelligenz das *exemplar rerum* sei, macht unser Autor zwei Gründe geltend (XXVII, 2 u. 3):

[1]) *Liber de causis* § 12: Omnis intelligentia intelligit essentiam suam ... Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea. Verum tamen in ea sunt per modum intelligibilem. Ergo intelligentia et res intellectae sunt unum.

[2]) Albert, De caus. et proc. uniu. II tr. 2 c. 23, Bd. X S. 528 a.

[3]) Vgl. das S. 548 Anm. 3 erwähnte Scholion.

[4]) Thomas Cont. gent. II c. 92: Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae (d. h. die Intelligenzen) sint species (im Sinne der *exemplaria* unserer Schrift) istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam peruenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse eiusdem speciei cum istis uel magis species istarum.

[5]) Mit p. 32, 92—33, 1 vgl. Thomas S. theol. I q. 55 a. 1 obiect. 2, wo gleichfalls das ungenaue Aristoteles-Citat: „In separatis a materia idem est intellectus et quod intelligitur" als Grund angeführt wird.

α) Die Intelligenz erkennt nicht, wie Gott, dadurch daß sie selbst sich erkennt, auch alles andere (35, 6—10). Denn — wir entnehmen diesen Grund Prop. XXVIII, 1 — in diesem Falle müßte sie die Ursache der Dinge sein. Letzteres (die neuplatonische Annahme! vgl. z. B. *Liber de causis* § 12) wird nicht ausdrücklich widerlegt; die Konsequenz wird, wie in einer ganz entsprechenden Ausführung über das Erkennen der Engel bei Thomas[1]), wohl, weil dem Glauben widersprechend, ohne weiteres als irrig angenommen. Trotz seiner weitgehenden Lichtmetaphysik und seiner vielfachen Anlehnungen an den *Liber de causis* hat der Verfasser das offenbar Heterodoxe in jenem arabischen Neuplatonismus von vornherein zurückgewiesen.

β) In der Intelligenz fällt das (innere) Erkenntnisobjekt (gemeint ist das obiectum *quo,* wie die Scholastiker sagten, nicht das obiectum *quod,* das hier nicht inbetracht kommt) nicht, wie in der absoluten göttlichen Substanz, mit dem Vermögen und mit dem Wesen zusammen. Das Erkenntnisvermögen der Intelligenz ist daher nicht aus sich absolut vollendet, sondern bedarf einer hinzutretenden Ergänzung. Eine solche wäre aber nicht erforderlich, wenn die Intelligenz Urbild der Dinge wäre. Sie ist also kein solches Urbild. — Damit das Verständnis unseres Autors und seiner eigenen im Grunde doch ganz neuplatonisch gebliebenen Lehre nicht unnötig erschwert bleibe, sei schon hier darauf hingewiesen, daß er den Satz, die Intelligenz sei Urbild der Dinge, hier nur in soweit bekämpft, als unter dem Urbilde *(exemplar)* der Dinge das schöpferische Urbild verstanden wird[2]).

b. Albert[3]), Thomas[4]), im ganzen auch Bonaventura[5]) (dieser freilich nur für die Erkenntnis des Allgemeingesetzlichen in der Natur, nicht ganz ebenso für die des Partikulären) und

[1]) Thomas II Sent. d. 3 q. 2 a. 1.

[2]) Vgl. die anders geartete Ausdrucksweise p. 43, 34—36 und dazu unten S. 562.

[3]) Albert. Sent. II d. 3 a. 15 und 16. Summa theol. II q. 14 m. 3 a. 2 partic. 1. Summa de creat. I tr. 4 q. 24 a. 2.

[4]) Thomas II Sent. d. 3 q. 2 a. 1. S. theol. I q. 55 a. 2. De uer. q. 8 a. 9. Er nennt die Formen *species conaturales,* auch *formae innatae.*

[5]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1. Bonaventura spricht von *species innatae.*

viele Spätere stimmten, wie schon früher bemerkt wurde [1]), mit der neuplatonischen Ansicht in sofern überein, als auch sie die geistigen Formen, durch welche die Engel erkennen sollen, nicht von den Dingen herstammen lassen, sondern sie als etwas von Anfang an in den immateriellen Substanzen vorhandenes betrachten. Aber diese Formen oder „Spezies" sind bei ihnen nicht durch die Substanz des Engels selbst gegeben, sondern sie sind demselben von Anfang an von Gott eingegossen. Die „angeborenen Ideen", die sie für den menschlichen Geist leugneten, nahmen sie also in der Form angeborener ruhender Erkenntnisbilder *(species)* für den Engel an, dessen Intellekt nicht, wie der des Menschen, zu Beginn eine *tabula rasa* sei [2]).

Unser Autor verwirft — hierin weniger neuplatonisch, als Albert und Thomas — die Lehre auch in dieser abgeschwächten Form der *innata rerum exemplaria.* Denn in diesem Falle wäre das Wissen der Intelligenz entweder gänzlich unbegrenzt (was bekanntlich gegen die biblische Engellehre verstößt), oder es wäre umgekehrt begrenzter, als der Stellung der Intelligenzen entspricht: ersteres, wenn ihnen von allem die Bilder angeboren wären; letzteres, wenn die Zahl der einer Intelligenz angeborenen Spezies begrenzt wäre und ihr nun in dem Universum mit seinen unbeschränkten Möglichkeiten ein Objekt entgegenträte, von dem sie ein Bild nicht in sich hat (35, 17—20) [3]). Außerdem bedürfe es, wie später noch hinzugefügt wird, wenigstens zur Erkenntnis der abstrakten, immateriellen Wesenheiten überhaupt keiner Spezies, da diese nach Aristoteles durch sich selbst erkannt würden (36, 10—16; vgl. 34, 22—25).

Eine vermittelnde Ansicht, welche das Wissen der Intelligenz durch eine Art prästabilierter Harmonie zwischen Erkennen und Realität erklären wollte, wird bei einer späteren Gelegenheit

[1]) S. oben S. 543.

[2]) Albert. Summa de creat. I tr. 4 q. 24 a. 2 (Bd. XXXIV S. 478 b): Et ideo angelorum intellectus ponitur perfectus a philosophis, et non ut tabula rasa. — Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 f. 5, pag. 118 a. — Über die *tabula rasa* in der Scholastik vgl. meine Ausführungen im Archiv f. Gesch d. Phil. XXI, 296 ff.

[3]) Wie Thomas hierauf antworten würde, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. In seinen Ausführungen S. theol. I q. 55—57 ist reiches Material dafür enthalten.

vom Verfasser erwähnt (37, 6—8). Nach dieser Ansicht soll das Wissen der Intelligenzen weder, wie in der neuplatonischen Theorie, Ursache der Dinge, noch, wie in der gleich zu besprechenden und in der eigenen Theorie unseres Verfassers, von den Dingen verursacht, sondern es soll eine Begleiterscheinung (*concomitans* 37, 8) der Dinge sein. Wir kommen auf diese Auffassung noch zurück (s. S. 556).

c. In scharfem Gegensatz zu der neuplatonischen Ansicht und deren modifizierter Nebenform steht die folgende. Ausgehend von dem Satze, daß das Erkennen der Intelligenzen entweder Ursache der Dinge, oder von den Dingen verursacht sei, entschied sich diese Ansicht für die zweite Alternative (wie unser Verfasser selbst; vgl. Prop. XXIX, 2). Diese Voraussetzung aber glaubte sie nur durch die Annahme wahren zu können, daß der Intellekt der reinen Geister, wie die Vernunft des Menschen, von den Dingen selbst die Erkenntnisbilder empfange. Denn wenn auch, so meinten die Anhänger dieser Lehre, der Intellekt der reinen Geister — der ja nach der scholastischen Lehre stets im Akt ist [1] — nicht, wie der menschliche, anfänglich ein bloß potenzieller (ein *intellectus possibilis*) sei, so schließe das doch nicht aus, daß in ihm wie in einem Spiegel von den Gegenständen her die Bilder erschienen, da im Gegenteil ein Subjekt, je einfacher es sei, in um so höherem Maße zu solcher Abspiegelung geschickt sei. Außerdem könne man ja auch den Satz — über den später noch zu reden sein wird —, daß die Intelligenzen keinen *intellectus possibilis* besitzen, dahin verstehen, daß man den Charakter desselben als „*possibilis*" nicht auf die Aufnahme der Erkenntnisbilder beziehe, sondern auf die Abhängigkeit, die der menschliche *intellectus possibilis* in seiner Existenz vom Körper habe [2] (33, 5—15).

Der Verfasser ist ursprünglich selbst dieser Meinung gewesen, die der des Wilhelm von Auvergne nahesteht [3] und

[1]) Vgl. oben S. 521 Anm. 7.

[2]) Wobei natürlich nicht die thomistische Lehre vom intellectus possibilis zugrunde liegt. S. oben S. 482.

[3]) S. oben S. 544. Auch nach Richard von Middletown und Duns Scotus sollen die Engel die individuellen Dinge durch Spezies erkennen, die von den Dingen abstrahiert sind; sie kommen aber für unsern Verfasser als zeitlich zu spät nicht mehr inbetracht.

auch an **Bonaventura** in sofern einen Vertreter hat, als dieser nicht alle Spezies als **notwendiger Weise** angeboren betrachtet und — gleich Albert, Alexander von Hales u. a. — den *intellectus possibilis* dem Engel nicht absprechen will, da der Engel kein reiner Akt sei [1]). Aber in unserer Schrift verwirft er dieselbe. Zu sehr macht sie ihm das Erkennen der Intelligenz dem Erkennen der Menschenseele gleich, so daß sie der Mittelstellung der Intelligenz zwischen Gott und der Seele nicht gerecht werde. Diese Stufenordnung verhalte sich vielmehr folgendermaßen: Gott ist das Urbild *(exemplar)* der Dinge; er nimmt beim Erkennen der Dinge nichts von diesen auf. Die menschliche Seele ist kein Urbild; beim Erkennen nimmt sie die Form von außen her auf. Die zwischen beiden stehende Intelligenz ist, wie die Seele, kein Urbild *(exemplar)* der Dinge. Andererseits unterscheidet sie sich von der Seele, ist aber Gott ähnlich dadurch, daß sie nichts von außen aufnimmt, so wenig, wie den realen Gegenstand selbst, so wenig sein Bild (33, 22—34, 7; vgl. 34, 21—35, 2).

d. Die Durchführung dieser vierten — vermittelnden — Ansicht wird mit den Mitteln der früher schon von uns dargestellten platonisch-augustinischen Theorie des Erkennens versucht.

Auch für die (natürliche und partikuläre) Erkenntnis der Intelligenzen ist die **Gegenwart** des Objektes erforderlich. Aber dabei verhält sich die Intelligenz wie der menschliche *intellectus agens* (nicht *possibilis*), wenn dieser nicht bloß abstrahiert, sondern selbst erkennt (worüber oben S. 473. 483—490). Das Erkennen der Intelligenz vollzieht sich nicht durch Aufnahme eines Erkenntnisbildes von außen her, sondern dadurch, daß sie bei der Präsenz eines äußeren Objektes durch die Selbstvervielfältigung ihrer Vernunft — ähnlich der realen Selbstvervielfältigung des Feuers bei der Anwesenheit von Brennstoff — in sich den Begriff der Sache und die Erkenntnis der Sache hervorbringt (34, 7—11). — Wir haben diese Anschauung des Verfassers bereits früher ausführlich erklärt und in ihrem historischen Zusammenhange dargestellt (S. 490—492) und können darum hier von einer näheren Besprechung absehen.

[1]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 120 a.

Auffallend ist es, nebenbei bemerkt, daß der Verfasser nicht sein Thema näher bestimmt und nicht von vornherein zwischen der Erkenntnis immaterieller und materieller Objekte einen Unterschied macht, wie z. B. bei Thomas ein solcher scharf hervortritt [1]). Nur nebenbei wird ein solcher Unterschied gestreift, und zwar in dem Sinne, daß zur Erkenntnis abstrakter, immaterieller Wesenheiten eine eigentliche „Spezies" nicht erforderlich sei [2]) (p. 34, 22—25). Freilich entspricht diese Vereinfachung des Problems ganz der neuplatonischen Theorie des *Liber de causis*.

Von der entwickelten Ansicht aus kommt unser Verfasser zu der nachträglichen Einschränkung einer früheren Behauptung. Der Satz, daß die Intelligenz immer erkenne [3]), wird nunmehr darauf beschränkt, daß sie, soweit es an ihr liegt, stets ein aktuelles Wissen habe. Sie verhalte sich, wie das Licht zu den Farben; denn auch das Licht würde die Farben immer erleuchten, wenn sie ihm immer zugegen wären (34, 12—17).

Die letzte Bemerkung erinnert an eine von Albert erwähnte Theorie des englischen Erkennens. Nach dieser soll der Engel, ohne von außen etwas aufzunehmen, beim Erkennen selbst sein geistiges Licht aussenden und dadurch das gegenwärtige Objekt erfassen (wie nach den Platonikern das Auge durch die von ihm ausgehenden Strahlen erkennt). So würde auch die Sonne, wenn sie lebend wäre, durch ihr Licht alles erkennen, ohne selbst von den Dingen etwas aufzunehmen [4]).

Die von unserem Verfasser aufgestellte Ansicht hat auch sonst Beachtung gefunden. Thomas von Aquino, dem unsere Schrift ja nicht fremd ist [5]), faßt dieselbe treffend in ihren Hauptpunkten zusammen, um sie dann — vom Standpunkte der aristotelischen Philosophie aus — zu widerlegen [6]). Auch den

[1]) Thomas, S. theol. l. c. und De uer. q. 8.

[2]) Das Nähere wurde oben S. 487 ff. erklärt.

[3]) S. oben S. 521 mit Anm. 7. [4]) Albert. Sent. II d. 3 a. 15 (Bd. XXVII, S. 90 b). [5]) S. oben S. 420 f.

[6]) Thomas De uer. q. 8 a. 9: Et ideo alii dicunt, quod angelus non acquirit formas quibus cognoscat accipiendo, neque tamen intelligit per formas innatas, sed quod in potentia eius est conformare essentiam suam cuilibet rei apud eius praesentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum (ebenso wie die Ansicht, quod formae illae per

Versuch unseres Verfassers, von der durch ihn mit der älteren Scholastik [1]) der menschlichen Seele beigelegten Fähigkeit, durch Selbstverähnlichung zu erkennen, auf die Erkenntnisweise der Intelligenzen zu schließen (39, 12—20), erwähnt er [2]), um ihn von der aristotelischen Betrachtungsweise aus zurückzuweisen [3]). — —

Die folgenden Sätze XXVIII—XXXII entwickeln teils, dem oft hervorgehobenen analytischen Verfahren unseres Verfassers entsprechend, die Voraussetzungen der eben skizzierten Beweise, teils fassen sie einzelne Gedanken noch genauer oder fügen nachträglich neue Beweise hinzu.

Zur Widerlegung der neuplatonischen Ansicht, welche die Intelligenzen zu Urbildern *(exemplaria)* der Dinge macht, und der von Albert und Thomas vertretenen Abschwächung derselben gibt Prop. XXVIII einen Nachtrag, in dem beide Sätze

quas angeli cognoscunt sunt a rebus materialibus acceptae) nihil esse uidetur. Non enim potest aliquid alteri conformari, nisi secundum quod forma eius apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia angeli eo faciente fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper unius rationis Vnde oportet quod illa forma quae se rei conformat sit addita essentiae, et quod fuerit primo potentia in ipso angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Vnde oportet apud angelum praeexistere aliquas formas, secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut uidemus quod imaginatio nostra format nouam speciem, ut montis aurei (Locke's Beispiel ist also nicht neu!) ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis et auri, et similiter intellectus ex formis generis et differentiae format definitionem speciei. Vnde oportet redire in hoc quod aliquae formae praeexistant in angelo, et has oportet esse uel acceptas a rebus uel innatas. Et ideo dicendum uidetur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et uerior, quod angeli res materiales per formas innatas cognoscunt.

[1]) S. oben S. 473.

[2]) De uer. q. 8 a. 9 obiect. 9: Anima nostra, quae angelis est inferior, potest se ipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quae neque ei innatae sunt neque a rebus acceptae, sicut imaginatio format phantasma montis aurei quem nunquam uidit. Ergo multo fortius angelus potest ad praesentiam rerum se ipsum rebus conformare et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se. — Hierdurch fällt auch auf das, was p. 39, 18 über die uis formatiua gesagt wird, ein überraschendes Licht.

[3]) L. c. ad 9.

noch einmal zurückgewiesen (35, 27—36, 9) und gewisse Voraussetzungen derselben bekämpft werden (36, 10—21).

Die Voraussetzung der entgegengesetzten Ansicht, die davon ausging, daß die Erkenntnis der Intelligenz nicht, wie die Neuplatoniker annahmen, Ursache der Dinge sei, gleich dem göttlichen Erkennen, sondern, gleich dem menschlichen, von den Dingen verursacht, wird in Prop. XXIX neu aufgenommen und begründet (37, 1—20). Denn obwohl Gegner dieser Ansicht selbst, teilt unser Autor doch jene Voraussetzung mit derselben.

Er erwähnt dabei kurz einer vermittelnden Auffassung — um sie zurückzuweisen —, nach der das Wissen der Intelligenzen weder Ursache der Dinge, noch von denselben verursacht sei, sondern demselben parallel laufe (*concomitans* 37, 8). Das Verständnis dieser etwas rätselhaften Andeutungen können wir, scheint es, aus Albertus Magnus gewinnen[1]). Nach dessen Bericht nämlich suchten einige das Erkennen der Engel durch eine Art von prästabilierter Harmonie zu erklären. Gott habe in sich die idealen Gründe *(rationes ideales)* des Erkennens und des Wirkens. Indem er diese idealen Gründe nun in der Schöpfung entfalten *(explicare)* wollte, habe er eine Scheidung vorgenommen und der Natur die Gründe des Wirkens, der Engelwelt die Gründe des Erkennens eingepflanzt. So sei das Verhältnis der Natur und des Engels zu Gott dieses: der Engel nehme das Wissen, aber nicht das Werk des Werkmeisters in sich auf, die Natur umgekehrt das Werk und nicht das Wissen; und aufgrund dieser Korrespondenz erkenne der Engel alles, was es Sinnfälliges in der Welt gebe.

Unser Verfasser widerspricht dieser Ansicht. Sie wird der tatsächlichen Abhängigkeit der Erkenntnis der Intelligenzen von den Dingen nicht gerecht und erklärt nicht das Voranschreiten der Intelligenzen in der Erkenntnis, das hier, wie später Prop. XL, 4), mit der theologischen Engellehre angenommen wird.

In Prop. XXX—XXXII endlich faßt der Verfasser noch einmal seine eigene Ansicht zusammen und kommt hier auch auf die Grundlagen seiner Theorie, die wir schon früher erörtert haben. Die Vernunft der Intelligenz ist ein aktives, kein

[1]) Albert. II Sent. d. 3 a. 15 (Bd. XXVII, S 91 a).

passives Vermögen [1]). Sie gelangt darum nicht durch Aufnahme, sondern durch Selbstvervielfältigung [2]) zum Akt *(perfectio)*, was (XXXI, 2. 3) durch das Beispiel des Feuers und der bildenden Kraft der Seele erläutert wird. Darum kommt ihr Erkennen dadurch zu stande, daß sie infolge der Gegenwart des Objektes eine auf dieses bezügliche geistige Beschaffenheit — einen *„habitus"* — durch Selbstvervielfältigung in sich bildet (37, 25—34, was dann in Prop. XXXI und XXXII mit den Beweisen noch näher ausgeführt wird). Wenn der Verfasser diese auch von ihm angenommene geistige Bildform *habitus*, und nicht *species*, nennt, so geschieht das vielleicht deshalb, weil die *species* in der von ihm verworfenen Theorie die besondere Bedeutung von angeborenen Erkenntnisbildern hatte und daher das Wort *species* wenigstens im Rahmen der Intelligenzenlehre leicht die Nebenbedeutung des Angeborenen haben konnte. Nach ihm sollen ja jene Erkenntnisbilder etwas bei Gegenwart der Objekte neu Entstehendes sein [3]). Wahrscheinlicher aber ist es, daß er das Wort hier deshalb vermeidet, weil in der Scholastik *species* (im Gegensatz zu *intentio*) gewöhnlich ein von außen aufgenommenes Bild bedeutet, da doch die Intelligenz nicht *per receptionem* erkennen, sondern selbst ihre Erkenntnisbilder formen soll [4]). Wo er selbst bei der Erkenntnis der Intelligenzen von *species* redet — auch das ist einige male der Fall [5]) —, da hat das Wort einen anderen Sinn, etwa den der späteren scholastischen *species expressa* im Gegensatz zur *species impressa*.

3. Die Erkenntnis, welche die Intelligenz bei Gegenwart der Objekte unmittelbar hat, besteht in einfachen Anschauungen. Aufgrund dieser Anschauungen gewinnt sie weiterhin diskursive Erkenntnisse, um so vollkommener, je einfacher ihre Substanz ist. — Ein gleiches Verhältnis von unmittelbarer Anschauung und

[1]) S. oben S. 490. 491.

[2]) S. oben S. 490. 500—502. Über die metaphysische Theorie der „Selbstvervielfältigung" s. oben S. 405. 406. 429. Das Leben als Selbstvervielfältigung S. 458 und S. 510. Die Selbstvervielfältigung des Lichtes und des Feuers S. 254 und S. 457 mit Anm. 5.

[3]) per rei praesentiam nouum aliquid fit in ea, p. 37, 22. 29—30.

[4]) S. oben S. 478. 479. [5]) Prop. XL, 2 (pag. 49, 17. 31. p. 50, 13. 14.

diskursiver Erkenntnis findet bei dem Erkennen in den göttlichen Ideen statt (XXXIII. XXXIV).

Unsere Schrift unterscheidet die einfache Erkenntnis (*cognitio simplex* 40, 20), d. h. die unmittelbare Anschauung einer Sache, und das durch Überlegung gewonnene, durch Verbindung oder Trennung der Vorstellungen entstehende Urteil, d. h. das diskursive Denken (die *rationes*, welche 40, 15 als *ratiocinationes ex deliberatione circa res inspectas componendo et diuidendo formatae et acquisitae* definiert werden; *componere* und *diuidere* sind scholastische Bezeichnungen für das Bilden eines positiven oder eines negativen Urteils).

Sowohl bei der bis jetzt behandelten natürlichen Erkenntnis der Intelligenzen in den Dingen, wie bei der Erkenntnis in den Ideen — über die sogleich — erkennt unser Verfasser ein nicht in unmittelbarer Anschauung bestehendes, aus Überlegung (*deliberatio)* hervorgehendes [1]) Denken der Intelligenzen an (p. 40, 14—17; p. 40, 20—41, 5). Thomas hat dies bestritten. Nach ihm erfaßt die Vernunft des Engels in intuitiver Anschauung *(intuitive)* alles in den Prinzipien Enthaltene, was der Verstand des Menschen in Syllogismen und in positiven oder negativen Urteilen *(componendo et diuidendo)* auseinander legen muß [2]).

Ganz im Einklang mit der Metaphysik unseres Autors steht es, wenn er die für jene Überlegung erforderliche Schärfe des Verstandes bei der Intelligenz um so größer sein läßt, je einfacher sie ihrer Substanz nach ist (40, 9—13).

4. Nachdem der Verfasser, wie er bemerkt, so die allgemeine Weise des Erkennens der Intelligenzen bestimmt hat, will er nunmehr die besonderen Formen feststellen, welche sich aufgrund der Verschiedenheit der Objekte und der

[1]) Der Ausdruck *deliberatio* darf an sich bei unserm Autor nicht dahin gepreßt werden, daß er in jedem Falle etwas Successives und Diskursives bezeichnet; denn p. 44, 3 heißt es von der ersten Ursache, daß sie de omnibus simul deliberat. Aber dies göttliche „Überlegen" wird dort ausdrücklich in Gegensatz zu dem der Intelligenz gestellt. Auch wird 41, 5 die Erwerbung jener *rationes* als *„successiue"* erfolgend bezeichnet.

[2]) Thomas S. theol. I q. 58 a. 3 und 4. De uerit. q. 8 a. 15.

verschiedenen Mittel, in welchen dieselben Objekte erkannt werden können, ergeben (41, 15—20).

Von vornherein ist zu bemerken, daß in diesem Abschnitt auf neuplatonischer Grundlage eine Ergänzung des Früheren geboten wird. Zu der bis dahin allein näher behandelten Erkenntnis präsenter Einzeldinge treten weitere Arten der Erkenntnis hinzu.

a. Zunächst wird im Anschluß an den *Liber de causis* der Grund gelegt: Als Substanz, welche für alles Erkenntnisfähigkeit besitzt (vgl. XXVI), erkennt die Intelligenz, was über ihr ist, was unter ihr ist, sowie sich selbst. — Alles, was sie erkennt, ist in der Intelligenz deren Natur entsprechend, das Körperliche also in geistiger Weise (XXXV, 1).

Diese Prinzipien stützen sich durchaus auf den *Liber de causis* und damit indirekt auf Proklus. Die genaueren Nachweisungen sind schon in den Anmerkungen zum Text (41, 21—42, 12) gegeben.

b. Dem entsprechend hat die Intelligenz von den Gegenständen eine dreifache Erkenntnis: im Urbild, in den Dingen selbst und in sich selber (XXXV, 2).

Dieser Satz, der hier durchaus im Zusammenhange mit dem Neuplatonismus des aus Proklus schöpfenden *Liber de causis* auftritt, hat freilich sein Pendant auch in der an Augustin sich anschließenden theologischen Engelspekulation. In seiner Erklärung der Genesis unterschied Augustin unter dem allgemeinen Beifall der Scholastiker[1]) eine *cognitio matutina* und eine *cognitio uespertina* der Engel, d. h. eine Erkenntnis der Dinge im göttlichen Wort und in den Dingen selbst. Mit einer etwas anderen Wendung ergibt sich auch eine Dreiteilung; die Engel betrachten die Gründe *(rationes)* der Dinge im göttlichen Wort, die Kreaturen selbst, und lenken die Erkenntnis, die sie in sich selbst haben *(in se ipsis cognitionem),* zum Lobe des Schöpfers[2]). Er unterscheidet die *ratio qua creatura conditur in Verbo,* die *rationis*

[1]) Vgl. z. B. Albert, S. theol. II tr. 4 q. 14 m. 3 a. 2 part. 2 (Bd. XXXII, S. 181). — Thomas S. theol. I q. 58 a. 6.

[2]) Augustin. De Genes. ad litt. IV c. 29 n. 16. *PL* 34, p. 315.

cognitio in creatura intellectuali, und die *conditio creaturae* [1]). Daraus ist bei Thomas (in einem Einwande) unter Berufung auf Augustin ein dreifaches Sein der Dinge geworden: im göttlichen Worte, in der eigenen Natur und im Verstande des Engels [2]) — ein merkwürdiges Gegenstück zu dem schon von Proklus aufgestellten dreifachen Universale [3]). Und Bonaventura sagt, daß nach jenem Werke Augustin's über die Genesis die Engel eine dreifache Erkenntnis von den Dingen hätten: im göttlichen Worte, in sich selbst und in den Dingen [4]). Auch hier treten die so oft hervorgehobenen natürlichen Beziehungen zwischen Augustinismus und Neuplatonismus deutlich heraus. Freilich mit einem charakteristischen Unterschiede. Die augustinische Richtung hat alles in das Theologische gewandt. Sie spricht von Engeln und vom göttlichen Wort. Unser Autor redet rein philosophisch von Intelligenzen und vom „Urbild" *(exemplar).* So braucht er auch auf die Frage nicht einzugehen, welche die Theologen beschäftigte, ob auch den gefallenen Engeln die Erkenntnis im Worte zukomme. Erst anhangsweise erwähnt er die Dämonen; an unserer Stelle schreibt er der Intelligenz schlechtweg die dreifache Erkenntnis zu: *in exemplari, in rebus, in se ipsa.*

α) Im ersten Urbild erkennt die Intelligenz die Dinge durch die Ideen. Diese sind die überwesentlichen Ursachen *(causae superessentiales)* der Dinge, im Unterschiede von ihren wesentlichen Ursachen *(causae essentiales)*, wie Materie und Form u. s. v., die das Ding aktuell konstituieren (43, 1—5).

β) In sich selbst erkennt die Intelligenz die wesentlichen Prinzipien *(principia essentialia)* der Dinge, so wie auch der menschliche Verstand in sich die Dinge durch ihre wesentlichen

[1]) Ebd. II c. 8 n. 16, p. 269 f. [2]) Thomas, S. theol. I q. 58 a. 6 obi. 3.

[3]) Proclus, In prim. Euclid. librum comment. p. 50—51 Friedlein. — Albertus Magnus schreibt den Platonikern ein dreifaches Universale: *ante rem, in re* und *post rem* zu; vgl. De intellectu et intelligibili I tr. 1 c. 5, Bd. IX S. 496 Borgnet. (Vgl. was De nat. et orig. animae tr. 1 c. 2, Bd. IX, 377 f. und De caus. et proc. uniu. I tr. 1 c. 3, Bd. X, 366 b über die drei Arten von Formen nach den Platonikern und den „Stoikern" gesagt wird.)

[4]) Bonauent. Sent. III d. 14 a. 2 q. 1, pag. 306 b: Augustinus super Genesim ad litteram dicit quod angeli tripliciter cognouerunt res, uidelicet in Verbo, in se ipsis, in proprio genere.

Prinzipien erkennt, indem er diese Prinzipien in gewisser Weise von den Dingen abstrahiert (43, 6--8). — Letzterer Vergleich soll natürlich nicht sagen, daß die Intelligenz die wesentlichen Prinzipien der Dinge auf dieselbe Weise als inneren Besitz gewinnt, wie der menschliche Verstand, nämlich durch Abstraktion. Durch die unserm Autor feststehende Lehre von der reinen Aktivität der Intelligenz ist das ausgeschlossen.

Aber wie soll die Intelligenz diese wesentlichen Prinzipien noch in einer dritten, von der durch Erkenntnis in den Ideen und durch Erkenntnis in den Dingen verschiedenen Weise in sich haben? Für den neuplatonischen Standpunkt bereitete die Sache keine Schwierigkeiten. Denn da nach diesem die Intelligenz Ursache der nach ihr folgenden Dinge ist, so sind die Dinge selbst und deren Prinzipien in ihr enthalten, freilich in höherer, geistiger Weise. Das hat unser Verfasser auch offenbar im Sinn gehabt, als er, um zu beweisen, daß das Körperliche in der Intelligenz auf geistige Weise enthalten sei, sich auf den Satz des *Liber de causis* berief, daß alle ersten Stufen in der Weise wechselseitig ineinander sind, in welcher es möglich ist, daß das eine in dem anderen sei (42, 1—5); denn dieser Satz ist durchaus in emanatistischer Weise gemeint. Aber unser Autor hat sich auf diese Lehre von der schöpferischen Kraft der Intelligenzen nirgendwo eingelassen; sie scheidet als heterodox stillschweigend aus [1]). Ebenso konnten diejenigen, welche den Intelligenzen eine Erkenntnis durch anerschaffene Spezies zuschrieben, die Erkenntnis *in se* und die Erkenntnis *in rebus* unterscheiden, wenn sie sich entschlossen, neben der Erkenntnis durch die Spezies noch irgendeine „Hinwendung“ der Geistwesen zu den Einzeldingen anzunehmen, durch welche die Allgemeininhalte der Spezies eine konkrete Beziehung auf das Einzelne gewinnen sollen, wie das Bonaventura tat [2]). Unser Verfasser

[1]) S. oben S. 550.

[2]) Bonauent. Sent. II d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 120 a: Deus enim in angelis concreauit species uniuersales omnium fiendarum rerum; et per illas certum est quod potest omnia uniuersalia cognoscere. Potest etiam et singularia, sed non nisi componat ad inuicem; ut patet, si ego habeo penes me speciem figurae, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et componam ad inuicem, sine noua receptione speciei cognoscam indiuiduum in propria

denkt nun zwar ähnlich über den Unterschied der Allgemein- und der Einzelerkenntnis, wie wir noch näher sehen werden; aber da er die Spezieslehre verwarf, so bleibt jene Pforte ihm verschlossen.

Wir werden seine Lehre also in folgender Weise zurecht zu legen haben. Ausgehend von dem neuplatonischen Grundgedanken, daß die Prinzipien des Niederstehenden in dem Höherstehenden in vollkommenerer Weise enthalten sind, läßt er die Intelligenz dadurch, daß sie sich selbst erkennt, zugleich im Besitze einer allgemeinen Erkenntnis von den Dingen sein, die von der Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Existenz verschieden ist.

Ganz klar wird dies durch eine spätere Ausführung (43, 34--36). Trotz der früher mit aller Energie von ihm verfochtenen Behauptung, die Intelligenz sei nicht Urbild *(exemplar)* der Dinge [1]), sagt er dort nur, daß sie nicht von allen [2]) Dingen Urbild *(exemplar)* sei; weshalb sie, wenn sie einiges in sich erkenne, nicht auch alles andere erkenne. Für dasjenige wenigstens, was die Intelligenz auf diese Weise erkennt, muß dieselbe also seiner Meinung nach das Urbild sein. Natürlich handelt es sich bei dem „Urbild" *(exemplar)* in beiden Fällen nicht um dasselbe. Dort wird bekämpft, daß die Intelligenz schöpferisches Urbild der Dinge sei, welches selbst die Dinge hervorbringt [3]); hier sollen die Prinzipien der Dinge in idealer Weise auch in den Intelligenzen sein und eine gewisse Erkenntnis von diesen ermöglichen. Wie es nun freilich kommen soll, daß jene allgemeine Erkenntnis auch auf die Dinge bezogen werde —

natura. Sed quia talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio, ideo angelus huius modi indiuidua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra cognoscibile, et secundum illud, quod est in re, ipse componat species in se. — Wie freilich hier der Geist die *res* selbst erfassen soll, hören wir auch bei Bonaventura nicht. [1]) S. oben S. 550.

[2]) Mag in dem Satze 43, 34: „quia ipsa non omnium est exemplar" das *non* zu *omnium* gehören, wie mir das Natürliche zu sein scheint, oder zu *est*, so bleibt der Sinn doch derselbe. Die Argumentation hat nur Zusammenhang, wenn die Intelligenz von einigem Urbild sein soll. — Wenn es freilich 45, 18 heißt: „et iterum ipsa non est rerum exemplar. unde se ipsam cognoscendo non cognoscit alia; sed alia cognoscendo se ipsam cognoscit", so ist alles dieses wieder vergessen und der Verfasser kehrt zu seiner früheren Aufstellung schlechthin zurück. [3]) S. oben S. 550.

ohne was sie doch keine Erkenntnis von den Dingen wäre —, darüber schweigt sich der Autor aus. Er bemerkt nur gelegentlich (43, 18—19), daß es mit jener Erkenntnis ähnlich sei, wie wenn einer, der eine Sache gesehen hat, sich nun abwendet, und über dieselbe nachdenkt. Aber hier hat der Betreffende die Sache selbst doch vorher gesehen. Sollte unser Autor die zweite Erkenntnisweise, die durch die Preisgabe ihrer metaphysischen emanatistischen Voraussetzungen ihren natürlichen Sinn verloren hatte, nur in Verbindung mit der dritten als eine Erkenntnis der Dinge gelten lassen wollen? Da, wie wir sogleich hören werden, die Intelligenz in sich nicht die einzelnen Dinge selbst, sondern nur deren abstrakte Prinzipien erkennen soll, so dürfte dies seiner Meinung entsprechen. Er wäre dann der Sache nach zu einer ähnlichen Auffassung gekommen, wie Bonaventura[1]. So ließen auch manche arabische Philosophen den Menschen als Mikrokosmus durch die Selbsterkenntnis zugleich eine allgemeine Erkenntnis des Makrokosmus gewinnen, die zur Erkenntnis der Einzeldinge nur durch die Verbindung mit der äußeren Erfahrung werden kann.

γ) In den Dingen selbst erkennt der reine Geist diese (die Dinge nämlich) durch ihre Gegenwart (43, 9). Der Behandlung dieser Erkenntnisart waren die Sätze XXVII—XXXII gewidmet, weshalb sie vom Autor hier nur eben berührt wird.

Wenn so die Intelligenz für die Erkenntnis der Dinge ein dreifaches Mittel hat, das Urbild, sich selbst und die Dinge selbst, so ist zugleich auch die Weise des Erkennens nicht in allen drei Fällen dieselbe.

α) In den vorbildlichen Ideen und in sich selbst erkennt die Intelligenz nicht die einzelnen Dinge selbst, sondern die Ursachen und Prinzipien der Dinge. Diese Erkenntnis ist also nur eine allgemeine[2], die sich freilich von der gewöhnlichen Allgemeinerkenntnis dadurch unterscheidet, daß sie nicht durch eigentliche Abstraktion gewonnen ist.

β) Die dritte Art der Erkenntnis dagegen ist eine partikuläre. Hier haben die durch Hinwendung zum Urbild und

[1]) S. oben S. 550, 553, 561 Anm. 2.

[2]) Vgl. die S. 561 Anm. 2 aus Bonaventura angeführte Stelle.

zu sich selbst von der Intelligenz erfaßten allgemeinen Prinzipien ihre konkrete Verwirklichung gefunden (43, 10—22).

c. Es fragt sich noch, welches der Kreis der Objekte ist, welche die Intelligenz in ihren verschiedenen Erkenntnisarten erfaßt (XXXVI, 1—2).

α) Im Urbild erblickt die Intelligenz objektiv alles gleichzeitig, so daß ihr, wenn sie eines erkennt, zugleich alles andere gegeben ist; denn dasselbe Urbild ist in seiner Einfachheit Urbild von allem. Während aber die erste Ursache auch subjektiv alles gleichzeitig erfaßt, und sich gleichzeitig von allem bewußt ist *(de omnibus simul deliberat)*, vermag das diskursive Erkennen der Intelligenzen auch im Urbild nicht alles gleichzeitig aufzufassen. In sich und in den Dingen erfaßt die Intelligenz dagegen in keiner Weise alles gleichzeitig, auch nicht objektiv. Denn da die Intelligenz nicht von allem Urbild ist [1]), und die Dinge untereinander verschiedenartig sind, so erfaßt bei diesen beiden Erkenntnisformen die Intelligenz, wenn sie eines erkennt, nicht auch das andere (43, 31—44, 10) [2]).

β) Im Urbild erfaßt die Intelligenz in einfacher Anschauung (nicht im diskursiven Denken) alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige, weil im Urbild auch das Vergangene und Zukünftige in vorbildlicher Weise gegenwärtig ist. In sich selbst und in den Dingen erkennt sie, wie das Gegenwärtige, so auch — weil sie keinem Vergessen unterworfen ist — das Vergangene; das Zukünftige aber nur, soweit dasselbe schon in seinen Ursachen vorausbestimmt ist, und dies durch Nachdenken und Schließen (44, 18—21) [3]).

5. Die Erklärung des Selbsterkennens der Intelligenz (XXXVII) mündet wieder ganz in die Lehre des *Liber de causis* ein.

a. Die Intelligenz erkennt sich selbst durch ihr Wesen. Die Intelligenz ist nämlich, weil ihrem Wesen nach

[1]) S. oben S. 562 Anm. 2.

[2]) Die Grundgedanken sind gemeinscholastisch; vgl. z. B. Thomas S. theol. I q. 58 a. 2. De uer. q. 8 a. 14. Cont. gent. II c. 101.

[3]) Ähnlich Albert, Summa theol. II tr. 4 q. 14 m. 3 a. 2 part. 1 (Bd. XXXII, S. 179 f). — Bonauentura II d. 7 p. 2 a. 1 q. 3, pag. 194 b. — Thomas De uerit. q. 8 a. 13; S. theol. I q. 57 a. 4 und viele andere.

immateriell, nicht nur intelligent, sondern zugleich intelligibel. Da sie nun zugleich mit diesem intelligibelen Wesen sich selbst stets gegenwärtig ist, bedarf sie zur Selbsterkenntnis keines Vermittelnden, sondern erkennt sich durch ihr Wesen (45, 2—8). — Die Grundlage des Beweises liegt in der Fassung des Geistes als *νοητόν* und *νοερόν* zugleich, die, wie Proklus und nach ihm dem *Liber de causis,* so auch dem Pseudo-Areopagiten geläufig ist. So lehrt der *Liber de causis,* daß jede Intelligenz ihr Wesen erkenne, weil sie *intelligens* und *intellectum* zugleich sei; und ähnlich die gesamte Scholastik [1]).

b. Freilich ist die Erkenntnis des eigenen Wesens nicht das, wofür ihre Potenz zunächst bestimmt ist. Dies sind vielmehr die äußeren Objekte. Aber durch deren Erkenntnis erkennt sie sich selbst (45, 14—20). Nach Aristoteles nämlich [2]) sind die Akte durch die Objekte, die Vermögen durch die Akte, die Substanzen durch die Vermögen bestimmt (45, 8—14).

Der Gang der Erkenntnis bei der Intelligenz ist also dieser: durch ihr Vermögen erkennt sie die Objekte, zu denen dieses Vermögen hingeordnet ist; dadurch aber erkennt sie zugleich ihr eigenes Vermögen; hierdurch wieder ihre Substanz. So geht der Weg von der Substanz durch das Vermögen zu den Objekten und von den Objekten zurück durch das Vermögen zur Substanz: ein geschlossener Kreis, eine vollendete, volle Rückkehr *(reditio completa),* gemäß der Lehre des *Liber de causis* (45, 23—46, 6).

b. Die Erkenntnisvermögen der Intelligenzen (XXXVIII—XL).

1. Als völlig körperlos hat die Intelligenz nicht die vom Körper abhängigen Vermögen der menschlichen Seele [3]): sinnliche Wahrnehmung, Einbildungskraft, sinnliches Ge-

[1]) Beispielsweise Bonauent. Sent. II d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 119: Angelus cognoscit res creatas per species, nisi sit talis quae essentialiter sit in angelo. — Thomas, S. theol. I q. 56 a. 3 u. s. w.

[2]) S. S. 45 Anm. 2.

[3]) S. oben S. 480. Die Lehre ist im XIII. Jahrh. allgemein scholastisch; vgl. z. B. Thomas, S. theol. I q. 54 a. 5 (wo auch der Unterschied zwischen *memoria* als intellektivem Gedächtnis, das der Engel habe, und *phantasia* als sinnlichem Vermögen gemacht wird.

dächtnis („Phantasie"). Freilich hat sie nichtsdestoweniger ein Wissen von allem, was durch diese Vermögen erkannt werden kann. Denn da nach Boethius[1]) die höhere Kraft das Vermögen der niederen Kraft einschließt, da überhaupt das Höhere wegen seiner größeren Einfachheit ein weitergehendes Vermögen hat, als das Tieferstehende, so leistet der Intelligenz ihr Intellekt dasselbe, wie uns die niederen Kräfte[2]). Und nicht nur dasselbe: er erkennt[3]), weil einfacher, dieselben Objekte sogar in vorzüglicherer Weise (46, 16—47, 14).

2. Ist dies allgemein scholastisch, so gingen in einem anderen Punkte die Scholastiker auseinander: in der Frage, ob auch in den reinen Geistweisen der Unterschied des *intellectus agens* und *possibilis* anzunehmen sei. Bonaventura[4]) will auch im Engel diesen Unterschied machen, wobei natürlich nicht an zwei real verschiedene Potenzen gedacht zu werden braucht[5]), und auch Alexander von Hales[6]) sowie Albert als Theologe[7]) wollen dem Engel den möglichen Verstand nicht absprechen. Andererseits berichtet Albert in einer philosophischen Schrift, in welcher er die Lehre der „Peripatetiker" darstellt, daß nach diesen die Unterschiede von *intellectus agens* und *possibilis*, von *intellectus speculatiuus* und *adeptus* bei der Intelligenz nicht statthätten, die nur einen thätigen Verstand habe, welcher mit seinem Lichte alles erkennbar mache[8]). Thomas von Aquino hat sich im Gegensatz zur Franziskanerschule dieser „peripatetischen" Ansicht angeschlossen und will in den Engeln

[1]) Das Citat s. S. 47 Anm. 1.

[2]) weshalb „*translatiue*" auch von potentia sensitiua, imaginatio und phantasia bei der Intelligenz gesprochen werden kann: 49, 23—24.

[3]) Ähnliche Gedankengänge liegen vor, wenn z. B. Thomas den höher stehenden Engel durch weniger, aber umfassendere Spezies erkennen läßt, als den tiefer stehenden: S. theol. 1 q. 55 a. 3.

[4]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 119 b: Planum est quod angelus habet intellectum possibilem, cum non sit purus actus. Planum etiam est, quod habet agentem maioris uirtutis, quam si esset corpori alligatus.

[5]) entsprechend Bonaventura's Psychologie; s. oben S. 483.

[6]) Alexander Halens. Summa II q. 22 m. 3.

[7]) Albert. Summa de creat. I tr. 4 q. 24 a. 1, Bd. XXXIV S. 475 a: In angelis est intellectus possibilis secundum substantiam et subiectum . . . sed intellectus possibilis in eis nunquam est sub priuatione.

[8]) Albert. De caus. et proc. un. II tr. 2 c. 23, Bd. X S. 528 b.

den Unterschied von *intellectus agens* und *possibilis* höchstens in äquivoker Weise zulassen [1]).

Unser Autor entscheidet sich, wie Thomas. Wenn der *intellectus agens* auch eine doppelte Funktion habe, die intelligibelen Erkenntnisbilder von den Phantasmen zu abstrahieren, indem er sie mit dem *intellectus possibilis* vereint, und die Wesenheiten der Dinge zu erkennen — wir haben über diese doppelte Funktionsbestimmung, die auch Albert erwähnt [2]), bereits früher gesprochen [3]) —, so sei der entscheidende Grund, weshalb wir diesen Intellekt den „thätigen“ nannten, doch nicht die zweite Funktion, sondern die Beziehung zum „möglichen“ Verstande. Der letztere aber sei in der Intelligenz nicht vorhanden, weil er die drei soeben von der Intelligenz ausgeschlossenen sinnlichen Erkenntniskräfte als Voraussetzungen und Stützen verlange. Darum ist die Unterscheidung von *intellectus agens* und *possibilis* auf die Intelligenz nicht anwendbar (47, 19—48, 10).

Dieser erkenntnistheoretisch-psychologischen Begründung läßt der Verfasser eine metaphysische folgen. In dem, was völlig unabhängig von der Materie ist, findet sich keine Teilung in Potentielles und Aktuelles.

Der menschliche Intellekt — wir besprachen die Stelle bereits S. 482 f. — hängt in gewisser Weise vom Körper ab, in anderer nicht. Darum hat die intellektive Menschenseele eine doppelte Kraft und eine doppelte Thätigkeit, eine *potentia materialis* oder *possibilis,* insofern der Intellekt vom Körper abhängt, und eine *potentia agens,* die eigentümliche Fähigkeit der Vernunft selbst, sofern sie vom Körper unabhängig ist. Der Intellekt der Intelligenz dagegen ist in keiner Weise vom Körper abhängig. Darum wird er auch nicht, wie der des

[1]) Thomas S. theol. I q. 54 a. 4. Cont. gent. II c. 96.

[2]) Albert, Summa de creat. I tr. 4 q. 24 a. 1, Bd. XXXIV S. 474b: Dicunt quidam, quod angeli habent intellectum agentem formas, et dicunt, quod multiplex est operatio intellectus agentis. Quaedam enim est abstrahere species a phantasmatibus et coniungere intellectui possibili, et hanc habet secundum conuersionem ad inferiora sensibilia; aliam habet in habendo species uniuersales rerum, in quibus dicunt, quod summam retinet, sed singula perdit; et in hoc differt intellectus agens in angelis ab intellectu agente in homine, quia in angelis retinet singula cum summa. — Albert verwirft diese Ansicht.

[3]) S. oben S. 484.

Menschen, in einen möglichen und einen wirklichen eingeteilt (48, 11—49, 14).

Wenn so der Intellekt der Intelligenz ganz Akt ist, so ist er doch nicht, wie der der ersten Ursache, kompleter Akt (49, 11). Ist doch in ihm, wie Prop. XXVII, 3 (s. S. 550) ausführte, das Vermögen selbst nicht identisch mit der Thätigkeit, weshalb sein Erkennen im Gegensatz zu dem göttlichen von etwas außer ihm abhängt (vgl. 35, 10—15).

3. Erinnerung *(memoria)* und Voraussehen *(prouidentia)* der Intelligenzen (XL).

a. Unser Autor unterscheidet das ruhende Bild im Geiste und das aufgrund desselben entstehende aktuelle Bewußtsein von einem Objekt. Ersteres nennt er hier (49, 32. 50, 3. 15. 17), wie schon früher (37, 30) *habitus,* oder auch *ratio* (49, 18. 19. 50, 15, verschieden von den *rationes* d. h. diskursiven Gedanken 40, 3 u. ö.), letzteres *species* (49, 17. 31. 50, 13. 14), wo also dieses Wort ungefähr im Sinne der sonst von der Scholastik so bezeichneten *species expressa* [1]) genommen ist und die Erscheinung der Sache aufgrund des inneren Erkenntnisbildes als der geistigen „Zuständlichkeit" *(habitus, ratio,* entsprechend der *species impressa)* bedeutet.

Der Intelligenz schreibt er unter Berufung auf Aristoteles [2]) ein unverlierbares und untrügliches Aufbewahren der Erinnerungsbilder *(habitus, rationes)* zu. Diese Kraft nennt er das Gedächtnis (*memoria* 49, 26), d. h. das intellektuelle Gedächtnis, zu unterscheiden von dem sinnlichen Gedächtnis *(phantasia),* das er der Intelligenz absprach. In der Intelligenz gibt es kein Vergessen (XL, 3) [3]). — Von dem Gedächtnis verschieden ist die Erinnerung. Ein Erinnern *(memorari)* liegt nur vor, wenn das Erkenntnisvermögen sich thatsächlich dem, was in ihm ruht, zuwendet [4]). Obgleich die Intelligenz die Erinnerungsbilder *(rationes)* stets bewahrt, so sind ihr doch die *species* nicht stets gegenwärtig (XL, 2).

[1]) oder auch des *uerbum mentis.*

[2]) S. S. 50 Anm. 1.

[3]) Vgl. Bonauent. II Sent. d. 7 a. 1 q. 2, pag. 193 a, wo in ganz ähnlicher Weise von den Dämonen gehandelt wird.

[4]) nisi supra ea actualiter se conuertat.

Die Hinwendung der Erkenntnis auf die Erinnerungsbilder und infolgedessen die Erinnerung vollzieht sich, wenn ein in der Wahrnehmung gegenwärtiger Gegenstand dazu veranlaßt (50, 5–6). Die Intelligenz gelangt zur Erinnerung an das Vergangene durch das Gegenwärtige (XL, 1). Im Rahmen der Intelligenzenlehre klingt hier die Theorie der Association an. Wir werden der letzteren bei der Besprechung der psychologischen Kapitel aus Witelo's „Perspektive" wieder begegnen.

Während die Intelligenz hinsichtlich der Erkenntnis der Dinge im Urbild und in sich selbst von Anfang an vollendet ist und keine weitere Veränderung erfährt, kommt ihr hinsichtlich der Erkenntnis in den Dingen Erfahrung und Erinnerung zu (XL, 4).

b. Über die Erkenntnis des Zukünftigen war schon XXXVI, 2 gesprochen [1]). Hier wird noch Wert darauf gelegt, daß die Erkenntnis des Zukünftigen (gemeint ist natürlich die Erkenntnis in den Dingen, nicht die *in exemplari* oder *in se*) aufgrund der vorherigen Erkenntnis des Vergangenen und Gegenwärtigen erfolgt (50, 9–11).

c. Intelligenz und Seele (XLI).

1. Intelligenz und Seele werden hinsichtlich ihrer Natur oder ihres Vermögens und hinsichtlich ihrer Thätigkeit verglichen (51, 7–10).

In ihrer Natur oder ihrem Vermögen ist die Intelligenz feiner *(subtilior)* und freier *(liberior)* als die Seele, d. h. die noch an den Körper gebundene Seele (51, 11. 20–21). Weil feiner, besitzt sie eine größere „Geistesgewandtheit" *(sollertia)* als die Seele, d. h. es ist, nach der aristotelischen [2]) Definition

[1]) S. oben S. 564, wo Anm. 3 auch auf die entsprechenden Stellen bei Albert, Bonaventura und Thomas hingewiesen ist.

[2]) S. 51 Anm. 1 ist bereits das aristotelische Original nachgewiesen. Die vom Verfasser benutzte Übersetzung, die dort noch nicht erkannt wurde, ist die des Jakob von Venedig, der — nach einem Zusatz zur Chronik des Robert von Mont-Saint-Michel (*MG* VI, 489 a) unter dem Jahre 1128 — um diese Zeit die Logik, die beiden Analytiken und die Schrift über die sophistischen Trugschlüsse in das Lateinische übertrug und dessen Übersetzung in die Werke des Boethius aufgenommen wurde (weshalb sie S. 249 von mir

der *ἀγχίνοια*, ihr in höherem Maße die Treffsicherheit *(εὐστοχία*, dort mit *subtilitas* wiedergegeben) eigen, in unwahrnehmbarer Zeit den Mittelbegriff für einen Beweis zu finden. Deshalb ist sie schneller in Erkenntnis, als die mit dem Körper verbundene Seele (51, 11—19), die in all ihrem Erkennen einen kontinuierlichen und zeitlichen Verlauf aufweist (50, 28).

Genauer unterscheidet der Verfasser bei dem Erkenntnisprozeß ein doppeltes, ohne freilich dafür eine nähere Erklärung zu geben: die Erfassung des Gegenstandes *(apprehensio)* und die darauf folgende Erkenntnis *(cognitio)* desselben (51, 2—3). Die Beziehung beider Momente zur Zeit ist nicht dieselbe. Die Erfassung des Gegenstandes nämlich ist nur möglich, wenn derselbe dem Erkenntnisvermögen als Objekt gegeben (*obiciantur* 50, 29) ist, d. h. wenn er dem Geiste gegenwärtig ist. Nun hören wir zwar später, daß die Intelligenz auch dem Entfernten durch ihre Betrachtung gegenwärtig sei, ja sogar durch ihren Willen sich real im Augenblick mit demselben verbinden könne (57, 23—25). Aber daß sie sich überhaupt jetzt diesem bestimmten Gegenstande zuwendet, jetzt jenem, ist ein Vorgang, der eine zeitliche Aufeinanderfolge aufweist. Hat dagegen einmal eine Hinwendung der Intelligenz zum Gegenstande stattgefunden, so bedarf es nunmehr keiner Zeit, damit auch die Erkenntnis des Gegenstandes zustande komme. Die räumliche Entfernung des Objektes hält die Intelligenz nicht auf (50, 30—31); es bedarf keiner Zeit zwischen der *apprehensio* und der *cognitio* (51, 2—3). Insofern erkennt also die Intelligenz nicht zeitlich und kontinuierlich, wie die Seele.

2. Die Erkenntnis der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe kommt der der Intelligenz nahe. Freilich nur nahe, da die Seele, wenn sie auch dereinst in der Gottesliebe und Gottesgnade zur Stufe der Engel gelangt, ihrer Natur nach diesen doch nachsteht (51, 21—25). Näher läßt sich der Autor auf das bei

irrig mit der landläufigen Ansicht als Übersetzung des Boethius bezeichnet wurde). Bei Jacobus de Venetia (Boethius, *PL* 64, p. 744 B) heißt die Stelle: Sollertia autem est subtilitas quaedam in non perspecto tempore medii, ganz wie in unserer Schrift p. 51, 12—13. (Zu der angeblichen Boethius-Übersetzung vgl. C. Schmidlin, Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet, XVIII, 1905, S. 162 ff.).

den arabischen und scholastischen Philosophen und Theologen sonst sehr beliebte Thema von der Erkenntnis der *anima separata* nicht ein.

d. Das Erkennen der Dämonen (XLII).

Nachdem der Verfasser bisher mit den Philosophen von Intelligenzen gesprochen, gibt er anhangsweise noch einiges aus der theologischen Lehre. Den biblisch-patristischen Begriff der Engel zwar läßt er bei Seite, wenn er auch statt von „Intelligenzen" mehrmals von „Engeln" redet; dagegen bringt er einiges über die „Dämonen" bei. Sein Führer dabei ist Augustin.

1. Den Dämonen fehlt die Erkenntnis im Urbild (XLII, 1). Denn die Erkenntnis der Dinge im Urbild wäre zugleich Anschauung des Urbildes, damit aber auch Liebe des ersten Urbildes und seliges Leben, dessen die Dämonen beraubt sind (52, 6—15)[1].

2. Wenngleich die Dämonen die Dinge nicht im Urbild erkennen, so haben sie gleichwohl ein dreifaches genaues Wissen von ihnen: durch die Schärfe ihrer Natur, durch die in der Zeit angesammelten Erfahrungen und durch die Offenbarungen von seiten der höheren Geister (XLII, 2). Der Verfasser beruft sich dafür auf Isidor, der aber seinerseits Augustin excerpiert[2]. Auch Bonaventura zieht die augustinische Quelle bei ähnlicher Gelegenheit an[3].

2. *Die bewegende Kraft der Intelligenz* (XLIII—XLIX).

a. Übersicht (XLIII—XLV).

1. Der Abschnitt beginnt mit Einteilungen, in denen zugleich, der lässigen Art des Autors gemäß, Ergänzungen zum Voraufgehenden geboten werden.

[1]) Die Stelle aus Augustin s. oben S 52, 3.

[2]) Augustin. De Genesi ad litt. II c. 17, n. 37, *PL* 34, p. 278: Fatendum est quando ab istis (den Nativitätenstellern) uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est, quibus quaedam uera de temporalibus rebus nosse permittitur: partim quia subtilioris sensus acumine, partim quia corporibus subtilioribus uigent, partim experientia callidiore propter tam magnam longitudinem uitae, partim sanctis angelis quod ipsi ab omnipotente Deo discunt etiam iussu eius sibi reuelantibus.

[3]) Bonauent. II Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 3, pag. 195 a.

Die Intelligenz hat, wie die Seele, zwei Kräfte: die erkennende und die bewegende Kraft (XLIII).

Die erkennende Kraft, früher als *potentia cognoscitiua* bezeichnet, wird hier *potentia apprehensiua* genannt, was natürlich in anderem Sinne gemeint ist, als kurz vorher (XLI) die *apprehensio* [1]). — Die bewegende Kraft *(potentia motiua)* wird weiterhin auch als *affectiua* bezeichnet (54, 6. 9).

Das Erkenntnisvermögen bethätigt sich in der bloßen Betrachtung *(speculatio = θεωρία)* und ist auf das Wahre und Falsche hingeordnet. Die Bewegungskraft bleibt nicht bei der bloßen Betrachtung stehen, sondern geht zum Werke *(operatio)* über; sie ist zum Guten oder Üblen hingeordnet (53, 14—22).

2. Die Erkenntniskraft *(apprehensiua)* der Intelligenz, wie der Seele, bethätigt sich in einer doppelten Richtung, je nachdem sie das Höhere oder das Niedere erkennt (XLIV). (Man erinnert sich hier des Bildes vom doppelten Antlitz der Seele bei Avicenna, Algazel u. a., das auch bei den lateinischen Scholastikern und den Mystikern des öfteren wiederkehrt.) Aber während die Seele das, was über ihr ist, nur *a posteriori,* durch das was unter ihr ist, erkennt, erfaßt die Intelligenz beides in besonderer Weise. Während darum in der Seele die Verschiedenheit der Objekte nicht auch ein doppeltes geistiges Erkenntnisvermögen begründet [2]), sind in der Intelligenz das Höhere und das niedere Erkenntnisvermögen verschieden (53, 25—54, 5).

Das Umgekehrte ist bei der Bewegungskraft oder dem affektiven Vermögen der Fall. Während das menschliche Begehrungsvermögen einen niederen Teil hat, der vom Körper Affektionen erfährt, und einen höheren, der durch die Betrachtung des Höheren erregt wird, weist die Intelligenz diesen Unterschied der höheren und niederen Bewegungs- oder affektiven Kraft nicht auf. Denn da sie auch dann, wenn sie zu dem Niederen hinabsteigt oder dorthin gesendet wird [3]), doch von der Be-

[1]) S. oben S. 570.

[2]) Die sinnliche Wahrnehmung kommt hier nicht inbetracht, sondern nur die *ratio superior* und *ratio inferior*, über die vgl. Thomas S. theol. I q. 79 a. 9.

[3]) Über diese theologische Anspielung s. oben S 545 mit Anm. 1.

trachtung des Höheren nicht abläßt, so wird sie vom Niederen überhaupt nicht affiziert (54, 6—13).

3. Wohl aber giebt es eine andere Einteilung der Bewegungskraft in der Intelligenz. Da alle Bewegung entweder auf die Erreichung einer Lage im Ort *(ad situm)* oder auf die Erlangung einer Form *(ad formam)* gerichtet ist, so ist auch die Bewegungskraft der Intelligenz eine doppelte: eine zur Lage im Ort und eine zur Form (XLV, 1). Von letzterer soll zuerst gehandelt werden (54, 18—21).

Die Bewegung zur Form ist wieder eine doppelte: eine substantielle und eine accidentelle. Die Intelligenz als inkorruptibel erfährt keine substantielle Formveränderung, sondern nur accidentelle Formveränderungen; und auch diese nicht in ihrem natürlichen Bestande, sondern nur in den Zuständen, welche aus ihrer Willensthätigkeit aufgrund äußerer Veranlassung hervorgehen, d. h. nur in ihren Gemütszuständen *(affectiones)* (54, 22—32).

Die einzige[1]) Formveränderung der Intelligenz ist der Wandel der Affekte in ihr.

b. Die Intelligenz hat keine substantiale Veränderung (XLVI).

Die Identität der Gedanken und ausdrückliche Citate zeigen, daß die Ausführungen unseres Autors durchaus unter den Gesichtspunkten des *Liber de causis* stehen. Er berührt sich, und zwar eben wegen der Gleichheit der Voraussetzungen, merklich mit gewissen Ausführungen in den *Impossibilia* des Siger von Brabant, die ich an anderer Stelle erläutert habe[2]). Weil weder — als

[1]) Von den auf die Erkenntnis bezüglichen, schon früher behandelten Veränderungen ist hier abgesehen.

[2]) Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, S. 121—127. 143—144. — Daß die *Impossibilia* eine gegen Siger gerichtete Streitschrift seien, wie ich damals nach dem Vorgange Hauréau's annahm, halte ich nicht mehr aufrecht. Aber in der Beurteilung des wirklichen Siger weiche ich doch weit von Mandonnet ab. Übrigens sind es kaum zwei oder drei Seiten, die ich infolge der veränderten Auffassung anders zu schreiben hätte; fast alles Übrige halte ich aufrecht, natürlich mit der Ergänzung zur Lebensgeschichte Siger's, die ich im Oktoberheft 1899 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII, 1900, S. 73 ff. gegeben habe, noch vor dem Erscheinen des Aufsatzes von Gaston Paris in der *Romania*, XXIX, 1900, S. 107—112, der unabhängig von mir, wie ich von ihm, zu gleichem Resultate kommt.

einfache Substanz — aus trennbaren Teilen zusammengesetzt, noch von einer abtrennbaren anderen Substanz getragen (XLVI, 3), ist die Intelligenz von Natur inkorruptibel (XLVI, 1; 55, 9—18).

Inwiefern die Intelligenz nicht aus Teilen zusammengesetzt sei, wird hier nicht weiter erklärt. Einen Nachtrag bringt Prop. XLVIII, 4, wo dies dahin bestimmt wird, daß die Einfachheit der Intelligenz ihre Zusammensetzung aus Materie und Form, aber nicht die aus Akt und Potenz ausschließe[1]; denn auch die Intelligenz sei nicht, wie Gott, gänzlich kompleter Akt (59, 6—15). Aber diese letztere Art der Zusammensetzung käme für die vorliegende Frage nicht inbetracht. Gemeint ist also wohl in erster Linie die Zusammensetzung aus Materie und Form.

Der *Liber de causis* (§ 25) sagt einfach: *Omnis substantia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione;* denn in diesem Falle müßte die für sich selbst bestehende Wesenheit von sich selbst getrennt werden können. Unser Autor will durch nähere Fassung ein mögliches Mißverständnis der neuplatonischen Lehre ausschließen, wenn er weiterhin nicht die Unvergänglichkeit *(incorruptio)* schlechthin, sondern die Fähigkeit zur Unvergänglichkeit *(aptitudo ad incorruptionem)* der Intelligenz beilegt (XLVI, 2). So schließt die Inkorruptibilität der Intelligenzen nicht nur nicht aus, daß dieselben von der ersten Ursache hervorgebracht sind (was auch der *Liber de causis* nicht in Abrede stellt), sondern es kann auch der weitere Satz hinzugefügt werden, daß der aktuelle Fortbestand der Intelligenz von der erhaltenden Ursache, d. h. von Gott, abhängt (XLVI, 2). Gott als Ordner und Erhalter der Natur aber wird das, was mit gutem Grunde geworden ist, nicht wieder vergehen lassen wollen (55, 26—30). — Dem geschärften Blicke wird es auffallen, wie hier, wo die Lehre des *Liber de causis* modificiert wird, sofort in persönlicher Weise von „Gott“ die Rede ist, nicht, wie sonst meist, vom „Ersten“, der „ersten Ursache“

[1] Über die Ausnutzung des *Liber de causis* für jene Frage bei den Scholastikern s. Baeumker a. a. O. S. 124 f. Unser Autor geht nicht darauf ein — mit Recht, da das Ganze auf einer falschen Deutung beruhte.

u. s. w. — Auch Siger von Brabant hat da, wo er die aus den auch von Witelo benutzten Sätzen des *Liber de causis* entnommenen Einwendungen gegen die Notwendigkeit einer ersten Ursache zurückweist, die „sententia philosophorum" in ähnlicher Weise so erklärt, daß die Inkorruptibilität der Intelligenz zugleich eine „habitudo ad causam suam" einschließt[1]).

Auf diese Weise kann der Autor dann mit den wieder dem *Liber de causis* entnommenen Satze schließen (XLVI, 4), daß jede Intelligenz ihre Subsistenz durch das reine Gute hat, welches die erste Ursache ist (56, 1—9).

Auffallend ist es, daß unser Autor auch bei dieser Gelegenheit auf die zwischen den arabistisch Denkenden unter den Philosophen und zwischen den Theologen viel verhandelte Frage nicht eingeht, ob die Intelligenz in der Zeit entstanden oder ewig aus der ersten Ursache hervorgegangen sei. Auch später bei der Behandlung von Zeit und Ewigkeit läßt er die Frage bei Seite. Nicht minder bleibt die andere Streitfrage seiner Zeit hier unerörtert, ob direkte Schöpfung auch des Niederen durch die erste Ursache, oder eine stufenweise Vermittlung des Seins, wie Avicenna will, anzunehmen sei. Doch gibt er dafür später wenigstens eine Andeutung. Er spricht (70, 3—4. 6—7) von solchen Dingen, die ihr Sein unmittelbar vom ersten Seienden haben und nicht durch die Bewegung des *primum mobile*. Hiernach haben also wenigstens die rein geistigen Substanzen sämtlich ihr Sein unmittelbar von der ersten Ursache. — Schwerlich ist es Zufall, daß unser Verfasser über diese Fragen so stumm ist. Er steht dem *Liber de causis* zu nahe, um nicht eine Polemik zu vermeiden, wo nicht ein unbedingter Anlaß zu derselben vorliegt.

c. Die örtliche Bewegung der Intelligenzen (XLVII—XLIX).

Die Beziehung der Intelligenz zum Raume überhaupt wird in einem folgenden Abschnitt (L—LII) besprochen; hier handelt es sich allein um die örtliche Bewegung. Eigenes wird dabei nicht gebracht. Die Sätze bewegen sich in den gewöhnlichen Bahnen[2]) und bedürfen daher keines ausführlichen Kommentars.

[1]) a. a. O. S. 7, 15. [2]) Vgl. z. B. Alexander Halens. Summa II q. 33. Bonaventura Sent. I d. 37 p. 2 a. 2. II d. 2 p. 2 a. 2. Albert I Sent. d. 37 a. 22 ff. Thomas S. theol. I q. 53. Sent. I d. 37 q. 3 und 4.

1. Die Intelligenz bewegt sich und anderes zu einem Orte im Raume (XLVII, 1). Durch ihren Willen nämlich hat sie über sich und das, was unter ihr ist, Kraft (56, 22–28). — So die theologischen Scholastiker allgemein, im Gegensatz zu der Meinung der „Philosophen" — wie Albert[1]) und Thomas[2]) sie nennen[3]) —, daß die Intelligenzen in keiner Weise im Raume seien und sich nicht im Raume bewegen.

2. Die Art der Bewegung ist eine andere, wenn die Intelligenz sich selbst, und wenn sie einen Körper bewegt. Der Körper nämlich kann nur in kontinuierlichem Fortgange bewegt werden, so daß er successiv vorrückt und vorher in einem Teile des Raumes sich befindet, ehe er den folgenden erreicht. Die Intelligenz dagegen kann als etwas Unteilbares nach Aristoteles[4]) nicht in dieser Weise räumlich bewegt sein; sie bewegt sich zu einem Raume *(ad locum, ad situm)*, aber nicht räumlich *(localiter)* (57, 1—7). Sie verhält sich nämlich zum erfüllten Raume geradeso wie zu dem leeren. Wenn sie daher eine Ortsveränderung erfährt, derart, daß zwischen ihrem späteren und ihrem früheren

[1]) Albert 1 Sent. d. 37 a. 22 (Bd. XXVI S. 259 a): Angeli mouentur localiter, ut dicunt sancti (die kirchlichen Schriftsteller), etiam quicquid contingat de dictis philosophorum.

[2]) Thomas I Sent. d. 37 q. 3 a. 1: Vna opinio est philosophorum, dicentium quod intelligentiae uel angeli nullo modo sunt in loco.

[3]) Gemeint sind die arabischen Neuplatoniker und die sich daran Anschließenden. Unter den 1277 März 7. vom Bischof Stephan von Paris verworfenen arabistischen Lehren begegnet uns auch der Satz: (218) Quod intelligentia angelus vel anima separata nusquam est (Denifle-Chatelain I S. 555). (Freilich brauchte diese Redeweise nicht erst unter dem Einfluß der arabischen Philosophie zu entstehen. Schon Gilbert de la Porrée, *Sex princip.* c. 5 sagte: „Anima . . . nusquam est . . . quam ob rem nec anima localis erit, cum locum nullatenus occupet). Von ihren Beweisen geben die Einwendungen bei Albert. I Sent. d. 37 a. 22. Bonavent. I Sent. d. 37 p. 2 a. 2 q. 1. II d. 2 p. 2 a. 2 q. 1. Thomas I Sent. d. 37 q. 3 a. 2 ein Bild. Thomas selbst vertritt übrigens I Sent. d. 37 q. 3 a. 1 eine weit mehr spiritualistische Auffassung als die Mehrzahl der übrigen theologischen Scholastiker, weshalb manche die Verurteilung vom Jahre 1277 als auch gegen ihn gerichtet ansahen.

[4]) Das Aristoteles-Citat (nachgewiesen S. 57 Anm. 1) kehrt auch bei Albert (a. a. O. S. 257 a–6) und Thomas (S. theol. I q. 53 a. 1 obiect. 1) wieder.

Orte eine kontinuierliche Ausdehnung von bestimmter Größe befindet, so ist das für die Intelligenz doch nicht anders, als wenn sie von einem Punkte zu einem anderen sich bewegte, zwischen denen beiden kein Mittleres sich befände. Für sie bewirkt die Größe des Zwischenraums keinen Abstand. In gleicher Weise und in demselben Augenblick durchläuft sie das Ganze und den Teil, eine größere und eine geringere Ausdehnung (57, 8–14).

Die Ausführungen des Autors zeigen, wie er trotz der Konzessionen an die theologischen Schriftsteller in der Hauptthese bei der Durchführung doch wieder die Auffassung der (arabistischen) „Philosophen" seiner Zeit zur Geltung zu bringen sucht. Albert [1]), Bonaventura [2]) und Thomas [3]) stellen auch bei unserer Frage zwei Ansichten gegenüber. Die eine besagt, daß der reine Geist als einfaches Wesen nicht den mittleren Raum zwischen zwei Orten durchlaufe, sondern daß jeder Ort, zu dem die Intelligenz sich bewege, für sie wie ein unmittelbar angrenzender sei [4]), daß darum das Abstehende für sie ohne Abstand sei, wie wenn dazwischen ein Vakuum wäre [5]). Die entgegengesetzte Ansicht dagegen läßt die Engel sich kontinuierlich bewegen, durch die mittleren Zwischenräume hindurch. Alexander von Hales [6]), Albert, Bonaventura verfechten die zweite Ansicht. Unser Autor tritt der ersten bei, ist wohl selbst einer der Autoren, welche die Berichterstatter im Sinne haben. Thomas von Aquino dagegen, der auch sonst von der arabistischen Intelligenzenlehre stärker beeinflußt ist — man denke nur an seine Lehre von der nicht bloß numerischen, sondern spezifischen Verschiedenheit aller reinen

[1]) Albert. I Sent. d. 37 a. 23: An angelus moueatur secundum locum transeundo spatium.

[2]) Bonauent. I Sent. d. 37 p. 2 a. 2 q. 2: Vtrum angelus moueatur per medium.

[3]) Thomas I Sent. d. 37 q. 4 a. 2: Vtrum angelus in suo motu de necessaritate (beachte den Unterschied gegen Bonaventura!) transeat medium.

[4]) Bonauent. a. a. O. S. 660 a: Vnde mouetur (angelus) ab extremo in extremum sine medio, et omnis locus ad quem mouetur se habet ad illum per modum immediati.

[5]) Albert. a. a. O. Bd. XXVI, S. 261 a.

[6]) Alex. Halens. Summa II q. 33 m. 2.

Geister — als die der älteren patristischen Engellehre näher bleibende Franziskanerschule, nimmt eine Mittelstellung ein. Das Wesen des Engels ist nach ihm ohne Beziehung zum Ort, zu dem jener nur durch seine Thätigkeit in Beziehung steht; und auch dies wieder nicht, insofern die Thätigkeit aus dem Wesen des Engels hervorgeht, sondern insofern sie in eine an den Ort gebundene Wirkung ausmündet. Darum könne die Intelligenz in verschiedener Weise wirken; sie könne in ihrer Wirkung, insofern diese aus ihrem Wesen hervorgeht, von einem Orte unmittelbar zu einem anderen gelangen oder auch so, daß sie das dazwischenliegende Mittlere durchlaufe [1]. Thomas schreibt ihr darum beides zu: eine kontinuierliche und eine nicht kontinuierliche Bewegung [2], und demgemäß erkennt er neben der in der Zeit [3] kontinuierlich verlaufenden Bewegung der reinen Geister auch eine instantane Ortsveränderung derselben an [4].

Die Schwierigkeiten, die in der von unserm Autor gebilligten Theorie einer successionslosen Ortsveränderung liegen, sucht er durch eine Analogie zu beseitigen (XLVII, 4). Wie in der Betrachtung die Seele unräumlich und momentan alle Räume durcheilt, wie sie mit gleicher Geschwindigkeit Nahes und Fernes betrachtet und in gleicher Weise mit allem durch die Betrachtung verbunden wird, so soll auch die Intelligenz, indem sie durch ihren Willen allem gegenwärtig ist, unendliche Räume durchfliegen. Wenn dabei die Seele dem Entfernten nur in Gedanken gegenwärtig ist, die Intelligenz dagegen auch

[1]) Thomas I Sent. d. 37 q. 4 a. 2.

[2]) S. theol. I q. 53 a. 1 und 2.

[3]) die aber nicht die durch die Bewegung des Himmels gemessene Zeit sein soll.

[4]) S. theol. I q. 53 a. 3. — Es ist nicht ohne Interesse, hier in der Annäherung an die arabische Philosophie unsern Autor nicht — wie in seiner Lichtmetaphysik — auf derselben Seite mit Bonaventura, sondern mit dem Aquinaten zu sehen. Und doch ist das nicht verwunderlich. Der begrifflich klare Aquinate hält sich fern von allem, was, wie jene Lichtmetaphysik, nicht dem Verstande, sondern der Phantasie angehört. Wo dagegen die Araber in der scharfen furchtlosen Analyse der Begriffe Hervorragendes bieten, da geht er weiter mit ihnen, als die trotz aller aristotelischen Elemente doch mit Vorliebe die Bahnen der Tradition wandelnde Franziskanerschule.

in der Wirklichkeit, so liege das, meint er, nur daran, daß die Seele, durch den mit ihr vereinten Körper beschwert, dem Fluge des Gedankens nicht folgen könne (57,15—26). — Albert[1]) und Bonaventura[2]) haben diesen Erklärungsversuch gekannt, ihn aber verworfen.

3. Nur Gott, nicht auch die Intelligenz, bewegt durch den bloßen Willen (XLVIII, 1).

Der Satz richtet sich wohl gegen eine arabistische Lehre. Unter den von Bischof Stephan 1277 zu Paris verworfenen Sätzen fand sich auch der, daß die Intelligenz durch den Willen allein den Himmel bewege[3]). Der Verfasser macht geltend, daß der Wille der Intelligenz nicht mit ihrer Thätigkeit identisch sei und daß daher der Wille der Intelligenz als eines aus Akt und Potenz zusammengesetzten Wesens (XLVIII, 4) nicht reiner Akt und darum[4]) auch nicht, wie der Wille Gottes, ein für sich allein hinreichender Beweger sei (58, 6—13).

Damit die Intelligenz einen Körper bewege, genügt es nicht, daß ihr Wille darauf gerichtet sei, es muß vielmehr auch ihre Substanz in gewisser Weise darein eindringen (XLVIII, 2).

Denn die Kraft der Intelligenz ist beschränkt, wie die alles Erschaffenen (XLVIII, 3). Dies deshalb, weil nach der hl. Schrift Gott alles unter einem bestimmten Maße geschaffen hat (59, 1—3), und weil ferner die Intelligenz zwar nicht aus Materie und

[1]) Albert. I Sent. d. 37 a. 23, pag. 260 b: Si forte tu dicas quod (angelus) mouetur ad modum nostri intellectus, quia est de hoc quod est ultra mare, et statim de hoc quod est in Colonia uel alia ciuitate, praeter hoc quod transeat per omnia media: hoc nihil est.

[2]) Bonauent. I Sent. d. 37 p. 2 a. 2 q. 2, pag. 660 b: Et ideo fuerunt alii qui dixerunt quod angelus et per medium et sine medio potest moueri (die auch von Thomas vertretene Ansicht, die beide Möglichkeiten vereinigen will), quia motus eius est ad nutum suae uoluntatis . . . Et ponunt (dies nicht bei Thomas) simile quod intellectus noster potest cogitare de Parisiis et de Roma dupliciter: aut ita quod immediate cogitet de uno et post de alio, uel ita quod primo de uno et post de uia et tertio de tertio. Et quia angelo ita facile est ferri, sicut nobis cogitare, cum non sit alligatus corpori, dicunt quod sic et sic habet moueri.

[3]) (212): Quod intelligentia sola uoluntate mouet caelum. Denifle-Chatelain I S. 555.

[4]) wohl nach dem Satze: agere sequitur esse.

Form, wohl aber als nicht total kompleter Akt aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist (XLVIII, 4; p. 59, 6—15): ein Satz, der bereits in seiner metaphysischen Bedeutung von uns besprochen und historisch gewürdigt wurde [1]). Weil also die Kraft der Intelligenz nicht eine unendliche ist, so ist diese Kraft um so stärker, je näher sie ihrer Substanz bleibt, um so schwächer, je mehr sie sich von ihr entfernt. Darum muß denn auch, wenn die Intelligenz einem Körper eine Bewegung einflößen soll, zu der seine eigene Kraft nicht hinreicht, die Substanz der Intelligenz dem Körper zugegen sein. Wenn sie z. B. in Spanien ist, so kann sie nicht einen Körper in Frankreich bewegen (58, 14—23).

4. Es fragt sich noch, in welcher Art die Intelligenz zu diesem Behufe mit dem Körper verbunden sein muß. Wir stehen damit vor der Streitfrage zwischen Avicenna und Averroes [2]), ob die Gestirne bloß unter Intelligenzen als Bewegern stehen, oder ob sie auch beseelt seien. Wir hörten schon [3]), daß unser Autor sich wie Thomas entscheidet: Die Intelligenzen sind mit den Körpern nur wie Beweger, nicht wie ihr Akt (ihre Form) verbunden (XLIX). Darum darf man den Himmel [4]) und die Himmelskörper nicht als beseelt bezeichnen, wenigstens wenn man dem Worte „Seele" nicht eine ungewöhnliche Bedeutung geben wolle (59, 18—60, 3).

3. *Das Verhältnis der Intelligenz zu Raum und Zeit* (L—LVIII).

a. Die Beziehung der Intelligenz zum Raume (L—LII).

Obwohl die Untersuchung in erster Linie die Intelligenz im Auge hat, wird doch auch die Seele mitberücksichtigt (61, 23). Darum ist in den ersten beiden Sätzen wieder, wie bei der Behandlung der allgemeinen Fragen der Erkenntnis, von der einfachen Substanz überhaupt die Rede.

1. Über die Gegenwart des Geistwesens im Raume entwickelte — auf plotinisch-augustinischer Grundlage — Hugo

[1]) S. oben S. 545. S. 574.
[2]) S. oben S. 526.
[3]) S. oben S. 546.
[4]) Wegen der Lehre des Aristoteles s. oben S. 524 f.

von St. Victor[1]) folgende Ansicht. Als ein ausgedehntes Wesen ist der Geist nicht im Raume, wie der Körper, der drei Dimensionen hat und daher vom Raume umschrieben wird *(circumscribitur)*, derart, daß bei ihm Anfang, Mitte und Ende räumlich bestimmt sind. Andererseits ist auch der Geist als begrenztes Wesen *(definitum)*, das ein Ende und ein Ziel *(finem et terminum)* hat, nicht überall zugleich. Wenn er ganz an einem Orte zugegen ist[2]), so ist er nicht zugleich auch anderswo. Insofern wird auch das Geistwesen vom Orte eingeschlossen, bestimmt den Ort, wie es vom Ort bestimmt wird *(determinat locum, sicut determinatum est in loco)*. — Wie Peter der Lombarde[3]), Bonaventura[4]), Thomas von Aquino (derselbe suchte übrigens die Begriffe schärfer zu fassen)[5]) und viele andere Scholastiker, so hat auch unser Autor[6]) die Gedanken Hugos sich bis zum Ausdruck zu eigen gemacht (60, 10—17). Die einfache Substanz wird vom Orte bestimmt[7]), aber nicht umschrieben (L).

2. Aus verschiedenen Gründen, die in den beiden folgenden Sätzen zur Behandlung kommen, wird diese Beziehung der einfachen Substanzen zum Raume, die in gewisser Weise ihren Ort (*situs* 61, 1) bestimmt, abgeleitet (60, 18—61, 5).

[1]) Hugo de S. Vict. De sacram. I p. 3 c. 28, *PL* 176, p. 224 BC.

[2]) Vgl. die plotinischen Bestimmungen über die Gegenwart der Seele im Körper Enn. IV 2, 1. IV 3, 3, und die augustinischen De quant. an. c. 33 n. 70. De immort. an. I 16, 25 (*PL* 32, p. 1075 f. 1034). De Trinit. VI 6, 8 (*PL* 42 p. 929).

[3]) Petr. Lomb. Sent. I d. 37 n. 9 und 12, *PL* 192 p. 624. 625.

[4]) Bonauent. I Sent. d. 37 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 658 b.

[5]) Thomas I Sent. d. 37 q. 3 a. 1 (gegen die „ualde rudis probatio“ des *definitiue*); S. theol. I q. 52 a. 1 (der Engel ist im Orte nicht als *contentum*, sondern als *continens*.

[6]) Ein Kommentator hat noch Parallelen aus Johannes Damascenus (statt *cognitione* ist dort mit der alten Übersetzung Burgundio's *comprehensione* zu lesen oder aufzulösen), Avencebrol und einer pseudo-hermetischen Schrift hinzugefügt, die ich im kritischen Anhang S 118 verzeichnet und behandelt habe. Den Johannes Damascenus zog man auch sonst in der Frage heran; vgl. Albert. I Sent. d. 37 a. 26, Bd. XXVI S. 269 a.

[7]) Wie Hugo, wechselt auch unser Autor mit dem Ausdruck; p. 60, 4. 18 heißt es von der einfachen Substanz, daß sie *loco determinatur*, p. 61, 14. 25. p. 62, 23 (vgl. 61, 1. 62, 6. 16), daß sie *locum determinat*. Vgl. das Anm. 5 aus Thomas von Aquino Angeführte.

Die einfache Substanz ist räumlich bestimmt

a) weil sie als Teil des Universums innerhalb seiner Grenzen eingeschlossen sein muß und zugleich dort (im Gegensatz zur göttlichen Allgegenwart) nicht überall sein kann (LI, 1). Im Gegensatz dazu stellte später Durandus a St. Porciano eine gewisse Ubiquität der Engel als möglich auf[1]).

b) Weil die reinen Geister durch ihre Thätigkeit — Bewegung, Affekt, Erkenntnis — Beziehung auf räumlich bestimmte Körper gewinnen (LI, 2). So die Gestirngeister, indem sie die Himmel bewegen, die seligen Geister, die im Empyreum höhere Seligkeit genießen, als anderswo, und die Seele (hier nicht die Intelligenz), die in ihrer Erkenntnis vom Leibe abhängt (61, 17—26).

c) Weil auch dem Unausgedehnten aufgrund der Beziehung zu anderem, was Lage hat, selbst Lage zugeschrieben werden kann (LI, 3), wie dem Punkte durch die Beziehung zur Linie (61, 27—31).

d) Weil — gemäß der den Scholastikern, z. B. auch Thomas[2]), geläufigen neuplatonischen Vorstellung von der Verbindung des Auseinanderstehenden durch ein Mittleres — das Höchste in der Körperwelt (das Empyreum) eine natürliche Verwandtschaft *(communicantia in natura)* mit der über den Körpern stehenden Geistwelt hat und darum eine natürliche Beziehung der Geistwelt zum Empyreum besteht (62, 1—3; vgl. 21—22).

3. Damit ist der Autor zu dem natürlichen Ort der Geistwesen gekommen, der diesen in ähnlicher Weise zugeschrieben wird, wie in der aristotelischen Philosophie die Bestandteile des körperlichen Universums ihren natürlichen Ort haben.

Einen solchen natürlichen Ort haben die Intelligenzen in doppelter Weise: einen körperlichen und einen unkörperlichen Ort. Der körperliche ist das Empyreum, der geistige Gott. — Es ist schon früher (S. 450 f.) gezeigt worden, daß unser Verfasser hier einer alten Tradition folgt, die fast genau

[1]) Durandus Sent. I d. 37 q. 1.

[2]) Thomas De caus. lect. 13 (fol. 14v a K, ed. Antverp. 1612): Ea uero quae sunt penitus dissimilia, non subsequuntur se in gradibus rerum nisi per aliquod medium.

in derselben Weise bei Bonaventura wiedergegeben wird und auch von Thomas gekannt ist[1]).

Im Empyreum, diesem von den Theologen noch jenseits des Fixsternhimmels und des diesen umgebenden sternlosen ersten Bewegten (des Krystallhimmels) angenommenen unbewegten Lichthimmel (s. oben S. 438–440) hat die Intelligenz nicht deshalb ihren Sitz, als ob sie seiner bedürfte; denn sie ist nicht von einem Körper abhängig. Wohl aber ist dasselbe wegen der Einfachheit seiner Natur der Natur der einfachen Substanz am meisten entsprechend, und deshalb bestimmt sie es, da sie nicht überall sein kann, zu ihrem Ort (62, 15—25).

Der unkörperliche Ort der Geister aber ist Gott. Denn nach dem aristotelischen Ortsbegriff ist der natürliche Ort eines Dinges da, wo es seiner Natur nach Ruhe findet. Was bei den Elementen die Schwere, die niederdrückt, und die Leichtigkeit, die erhebt, das sind Furcht und Liebe in den Geistern. In Gott aber findet die Furcht ihre Lösung, die Liebe ihr Ziel. In ihm gelangen die Affekte zur Ruhe, und darum ist er der Ort der Geister (62, 26–63, 4).

Übrigens kann die Bezugnahme auf den Affekt auch dazu benutzt werden, das Empyreum als natürlichen körperlichen Ort der Geister zu erweisen. Denn der Glanz und die edle Natur dieses Ortes tragen dazu bei, den Affekt seiner Bewohner zu heben (63, 4—6).

So schließt die Darlegung ganz theologisch.

b. Die Dauer der Intelligenzen. Ewigkeit und Zeit (LIII—LVIII).

Seit der Platonische *Timaeus* die in Einheit und einem ewigen Jetzt verharrende Dauer der wahrhaft seienden Welt der Ideen, und das Abbild dieser ewigen Dauer, die in zählbarem Verlaufe verfließende, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

[1]) Thomas I Sent. d. 37 q. 3 a. 1 und 2. — Freilich verhält sich Thomas der wörtlich verstandenen Lehre gegenüber scharf ablehnend: S. theol. I q. 102 a. 2 ad 2: Ridiculum est dicere quod animae aut alicui spirituali substantiae sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae spirituali attribuitur.

zerfallende Zeit als das Maß der stets werdenden Dinge, das ewige Leben dem zeitlichen Verlauf gegenübergestellt hatte [1]), war der Gegensatz der Begriffe Ewigkeit *(αἰών, aeuum, aeternitas)* und Zeit *(χρόνος, tempus* in der Philosophie, insbesondere der platonisch gerichteten, zu einem wichtigen Hülfsmittel metaphysischer Orientierung geworden. Bei Philosophen — es sei beispielsweise auf Apulejus [2]) und Plotin [3]) hingewiesen —, wie in der theologischen Spekulation, z. B. bei Augustin [4]), werden die platonischen Begriffe festgehalten; zum Teil verbunden mit der aristotelischen Fassung des Zeitbegriffs [5]), die in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts zur allgemeinen Herrschaft gelangt. (Den Begriff des *αἰών* wendet Aristoteles *De caelo* I 9, p. 279 a 25 auf den Himmel und die Himmelskörper an, ohne ihn indes näher zu entwickeln). Auf dieser Grundlage gibt Boethius die bekannte Definition der Ewigkeit als *interminabilis uitae* [6]) *tota simul et perfecta possessio* [7]), welche die

[1]) Plato Tim. 37 D: *καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀΐδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε (ὁ γεννήσας πατήρ) τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις* (Idealwelt) *ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννετῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. . . . καὶ τὸ τ' ἦν τὸ τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τὸ τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι.* Die Zeit ist erst mit dem Himmel entstanden: Tim. 38 B.

[2]) Apuleius, De Plat. et eius dogm. c. 10, p. 71, 15 Goldbacher: Tempus uero aeui esse imaginem si quidem tempus mouetur, perennitas fixa et immota natura est. — Ausführlich Asclepius c 30—31.

[3]) Plotin. Enn. III 7 *(περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου)*. — Sehr oft wird Platos Gedanke, daß die Zeit Abbild der Ewigkeit sei, wiederholt, z. B. von Plotin, Enn. III 7, 11 p. 258, 32 Müller, zitiert bei Simplicius Phys. Bd. I S. 791, 2, und von Iamblich bei Proclus In Tim. IV 248 E (S. 33, 10 Diehl) und bei Simplic. In categ. p. 356, 2 Kalbfleisch.

[4]) Vgl. z. B. Augustin Lib. LXXXIII Quaest., quaest. 72: An tempora aeterna aeuum significauit? inter quod et tempus hoc distat, quod illud stabile est, tempus autem mutabile. *PL* 40, p. 84.

[5]) Über diesen vgl. Georg Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. Philos. Jahrb. XXI, Fulda 1908. S. 33—35. 129—155.

[6]) Die *„uita"* gehört schon bei Plato der Analyse des *αἰών* an; vgl. oben Anm. 1 und S. 585 Anm. 2. [7]) S. S. 67 Anm. 1.

Scholastik allgemein akzeptiert, und die auch unser Autor zu der seinen gemacht hat (Prop. LV, 2).

Eine Komplizierung erfährt jene Lehre dadurch, daß der spätere Neuplatonismus, insbesondere der des Proklus, nicht nur durch die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt eine anfangs- und endlose Zeit von der zeitlosen Ewigkeit zu unterscheiden genötigt wurde [1]), sondern daß er zugleich durch den Versuch, die Dauer der verschiedenen und verschieden abgestuften Substanzen nach ihrer Eigenart zu differenzieren, zu einer weiteren Gliederung sich veranlaßt sah. Vor allem Ewigen, lehrt Proklus [2]), seinem emanatistischen Begriffsdenken getreu, existiert die Ewigkeit *(αἰών)*, wie vor allen zeitlichen Dingen die Zeit (natürlich ist ein *„vor"* der Natur nach, nicht der Zeit nach, gemeint). Diese Ewigkeit ist das Maß alles Ewigen, wie die Zeit das Maß von allem, was in der Zeit wird. An der Ewigkeit hat alles Ewige, wie an der Zeit alles Zeitliche, teil. Das höchste wahre Sein aber ist noch vor der Ewigkeit [3]).

Christianisiert sind diese Lehren vom Pseudo-Areopagiten [4]). Nur was wahrhaft ist, wird durch die Ewigkeit *(αἰών)*, was wird, wird durch die Zeit bestimmt, mag diese auch eine ewige Zeit heißen. Gott, die Ursache der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht nur über die Zeit, sondern auch über die Ewigkeit erhaben; er ist vor der Ewigkeit. Endlich gibt es etwas, was zwischen Sein und Werden in der Mitte steht — zu denken ist jedenfalls

1) Proclus, Instit. theol. § 55: *διττὴ ἦν ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη· ἡ μὲν ἑστῶσα ἀϊδιότης, ἡ δὲ γινομένη.*

2) Instit. theol. § 53 und 54. — In der Theologia Platonica III c. 16 hat Proclus den Aeon mythologisch der zweiten intelligibelen Trias oder der *νοητὴ ζωή* gleichgesetzt, womit Boethius und schon der Platonische Timaeus zu vergleichen ist; s. oben S. 584 Anm. 6.

3) Instit. theol. § 88. Vgl. S. 265 mit Anm. 2, wo die Stelle bereits ausführlich behandelt ist.

4) Ps. Dionys. De diuin. nom. c. 10 § 3, *PG* 3, p. 957 D: *Τοῖς λογίοις* (hl. Schrift) *δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ἔγχρονος αἰὼν δοξάζεται καὶ αἰώνιος χρόνος, εἰ καὶ μᾶλλον ἴσμεν αὐτοῖς καὶ κυριότερον τὰ ὄντα τῷ αἰῶνι καὶ τὰ ἐν γενέσει τῷ χρόνῳ καὶ λεγόμενα κσὶ δηλούμενα. χρὴ τοιγαροῦν οὐχ ἁπλῶς συναΐδια θεῷ τῷ πρὸ αἰῶνος οἴεσθαι τὰ αἰώνια λεγόμενα . . . αἰώνια μὲν γὰρ καὶ ἔγχρονα κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους αὐτοῖς προσυπακούειν τρόπους· μέσα δὲ ὄντων καὶ γιγνομένων, ὅσα πῇ μὲν αἰῶνος πῇ δὲ χρόνου μετέχει.*

mit der Paraphrase des Pachymeres[1]) an die Menschen, also an die Seelen — und darum sowohl an der Zeit, wie an der Ewigkeit teil hat. So erhalten wir bei Dionys die echt neuplatonische Stufenfolge: Gott vor Ewigkeit und Zeit, der reine Geist in der Ewigkeit, die Seele zwischen Ewigkeit und Zeit, an beidem teilhabend, die Körperwelt in der Zeit.

Wie der Areopagite, für die Scholastik eine der ersten Autoritäten unter den *„Sancti"*, so hatte auch eine oft unter den *„Philosophi"* genannte Autorität, der *Liber de causis*, sich die Lehre des Proklus, ins Theistische gewendet, zu eigen gemacht. „Jedes wirkliche Sein", sagt er (§ 2), „ist entweder höher als die Ewigkeit *(aeternitas)* und vor derselben, oder mit der Ewigkeit, oder nach der Ewigkeit und über der Zeit. Das Sein, welches vor der Ewigkeit ist, ist die erste Ursache, weil sie Ursache der Ewigkeit ist. Das Sein, welches mit der Ewigkeit ist, ist die Intelligenz, weil sie das zweite Sein ist. Das Sein, welches nach der Ewigkeit und über der Zeit" (dem Maße der nicht wahrhaft seienden Körperwelt) „ist, ist die Seele, weil sie im Horizonte der Ewigkeit[2]) unterhalb, und über der Zeit ist."

Durch diese Lehren in Verbindung mit der Theorie des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer von der Zeit und vom *„Jetzt"* gewinnt im XIII. Jahrhundert die bis dahin ziemlich dürftige Lehre von den verschiedenen Formen der Dauer *(duratio)* und von dem Maße derselben plötzlich eine ungeahnte, überreiche Ausbildung. Man sucht den Unterschied zwischen der göttlichen Ewigkeit und der wandellosen Dauer der geschaffenen Geister näher zu bestimmen, man untersucht, wodurch die bleibende Substanz des Veränderlichen, wodurch seine Veränderung gemessen werde; die Frage nach der Natur des *„Jetzt"*, nach seinem Verhältnis zu Ewigkeit und Zeit, nach seinen verschiedenen Formen beschäftigt die Geister — ich habe sie bei der Analyse von Siger's *Impossibilia* näher behandelt[3]) —, ja selbst

[1]) *PG* 3, p. 948 B.

[2]) Bekanntlich ein Lieblingszitat der Scholastiker seit Alanus von Lille (dessen bei Bardenhewer S. 208 unverständlichen Text ich *„Handschriftliches aus Alanus"* S. 15 lesbar gemacht habe.

[3]) Beiträge II, 6 S. 149 ff.

das Problem wird schon erwogen, ob Ävum und Zeit vielleicht überhaupt nicht in der Realität, sondern nur in der Auffassung seien [1]). Vincenz von Beauvais stellt aus der Litteratur ein Kapitel zusammen: De differentia temporis et aeui et aeternitatis [2]), Albert schiebt in die Erklärung der aristotelischen Physik eine lange Digression über die Ewigkeit, ihr Verhältnis zum Ävum und zur Zeit, über das *„Jetzt"* (oder *„Nu"* wie die deutschen Mystiker sagten) der Ewigkeit, der Zeit und des Ävums ein [3]).

Bei diesen Theorien verschlingen sich in eigentümlicher Art verschiedene, den platonisierenden Anschauungen von der Ewigkeit und den aristotelischen von der Zeit zugrunde liegende Gesichtspunkte.

Der platonisierende Begriff der Ewigkeit, mag er nun auf die Gottheit selbst, oder auf endliche Substanzen bezogen werden, ist von vornherein nicht ein Maß, das von außen an das Ewige angelegt wird, sondern er bezeichnet ursprünglich ein Reales selbst, ein Leben oder den Besitz eines Lebens, wie in Übereinstimmung mit dem Timaeus Boethius die Ewigkeit definiert [4]). Erst durch die Beziehung der Ewigkeit auf die Zeit und durch die verstandesmäßige Bearbeitung jener Beziehung kommt der abstrakte Begriff der Ewigkeit mit seinen Paradoxien zustande, derer auch bei unserm Autor Erwähnung geschieht (64, 15—20 verglichen mit 66, 15—23). Namentlich die theologischen Theorien vom göttlichen Vorauswissen des Zukünftigen und von der Vereinbarkeit dieser Präscienz mit der Kontingenz der menschlichen Handlungen wirkten dazu mit, jenen metaphysischen Begriff von der Ewigkeit nicht nur festzuhalten, sondern ihn auch näher zu entwickeln.

Der aristotelische Begriff der Zeit dagegen schloß von vornherein eine Beziehung zum erkennenden Geiste ein. Zwar ist die Veränderung, auf deren Grund der Zeitbegriff entwickelt

[1]) Prop. 200 unter den im J. 1277 verworfenen Sätzen: Quod aeuum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione. Denifle-Chatelain I S. 554. [2]) Vincent. Bellouac. Spec. nat. IV c. 74.

[3]) Albert. Phys. IV tr. 4, Bd. III S. 344—352.

[4]) S. auch oben S. 584 Anm. 1 und 6.

wird, in erster Linie nicht die psychologische Veränderung der Vorstellungen, sondern die objektive Bewegung, insbesondere die Ortsbewegung; die „Zahl“ der Bewegung, in der die Zeit besteht, ist nicht der abstrakte Zahlbegriff im Geiste, sondern das in diesem erfaßte Objektive an der Bewegung: aber die Zusammenfassung der Zeitreihe zur Einheit geschieht doch auf sachlichem Fundamente erst im Geiste. So steht ein starkes subjektives Element bei der Zeit dem objektiven bei der Ewigkeit gegenüber, und daraus erwächst vielfach, je nach dem Ausgangspunkte, eine gewisse Unbestimmtheit oder doch Mannigfaltigkeit in der Behandlung der Gesamtfrage.

In der starken Hervorhebung des objektiven Elementes ist es gelegen, wenn statt des psychologischen Problems nach dem Ursprung der Zeitvorstellung weit mehr das objektive Problem nach dem Hervorgange der Zeit aus der Ewigkeit erwogen wird, für welches wieder der Platoniker Boethius das Thema angegeben hatte.

Wie die obigen Anführungen aus Vincenz von Beauvais und Albert schon zeigten, hatte sich mittlerweile die Terminologie eigentümlich gestaltet. Man wollte begreiflicher Weise nicht auf das Wort „Ewigkeit“ für Gott verzichten, wie dies bei Proklus geschieht, wenn er das höchste Sein noch vor die Ewigkeit setzt, und suchte nun nach einem Ausdruck für die zeitlose Dauer der unveränderlichen Substanzen. Wie das geschah, möge uns Bonaventura sagen. Bei der Behandlung der Frage, ob die geistigen Substanzen ein eigenes Maß ihrer Dauer haben [1]), sagt er: „Quod si quaeras, quae sit illa, respondendum secundum Sanctos et Philosophos, quod dicitur *aeternitas creata* aut *aeuum*. Sed quoniam *aeternitas* proprie accipitur pro increato et *aeuum* frequenter accipitur pro tempore, ideo proprio nomine potest *aeuiternitas* appellari.“ Freilich hat man zum Teil sehr wohl Einsicht in das Willkürliche dieser Terminologie. Thomas von Aquino spricht sich darüber sehr richtig in einer historisch recht wohl orientierten Stelle aus. „Et quia prius et posterius“, sagt er im Kommentar zum *Liber de*

¹) Bonauent. II Sent d. 2 p. 1 a. 1 q. 1, pag. 56 b.

causis lect. 2, „in duratione temporis prouenit ex motu, ut patet ex IV. *Physicorum*[1]), oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori tota simul existens, secundum quod Boethius definit eam in fine *de Consolatione*[2]) dicens: ‚Aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio'. Quaecunque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem et est absque temporali successione, potest dici *aeterna*; et secundum hunc modum substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici *aeternas* dicebant, superaddentes ad rationem aeternitatis, quod semper esse habuit; quod fidei Christianae non est consonum; sic enim aeternitas soli Deo conuenit. Dicimus autem eas *aeternas*, tanquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione; unde et Dionysius[3]) dicit c. 10 *De diuinis nominibus*, quod non simpliciter sunt *coaeterna* Deo, quae in Scriptura *aeterna* dicuntur. Unde aeternitatem sic acceptam quidam nominant *aeuum*, quod ab *aeternitate* primo modo accepta distinguunt. Sed si quis recte consideret, *aeuum* et *aeternitas* non differunt nisi sicut *anthropos* et *homo*. In Graeco enim *aeuum (αἰών) aeternitas* dicitur et *anthropos homo*."

Zugleich erfährt hier die Engellehre wieder in einem bedeutsamen Punkte durch Vermittlung des Pseudo-Areopagiten eine tiefgreifende Einwirkung der neuplatonischen Metaphysik. Die Spekulation über das Ävum geht ebenso in die Engellehre der Theologen, wie in die Intelligenzenlehre der Philosophen ein.

Welche Fülle zum Teil übersubtiler Denkarbeit auf diesem der Phantasie reichen Spielraum bietenden Gebiete verwendet wurde, sieht man aus den ausführlichen Abhandlungen und Berichten bei Alexander, Albert, Bonaventura, Thomas, Scotus und anderen. Bei unserem Autor liegen die Dinge wenigstens verhältnismäßig ziemlich einfach. Das Verständnis seiner Lehre ist im wesentlichen durch die gegebene historische Einführung begründet.

1. Es gibt zwei Arten der Dauer (*duratio;* der Begriff der Dauer selbst wird nicht näher erläutert): Zeit und Ewigkeit,

[1]) Arist. Phys. IV 11, p. 219 a. 19 ff. [2]) S. S. 67, 1.
[3]) S. oben S. 585 Anm. 4 *(συναΐδια)*.

die erste als Dauer der vergänglichen, nicht beharrenden Substanzen [1]), die zweite als Dauer der beharrlichen und unvergänglichen Substanzen. — Man beachte von vornherein, daß der Begriff der Ewigkeit nicht auf die Gottheit beschränkt ist, sondern in neuplatonischer Weise auf alle unveränderlichen Substanzen ausgedehnt wird. Die von Thomas an der oben angeführten Stelle hinsichtlich des Anfangs der Intelligenzen geltend gemachte Einschränkung der neuplatonischen Theorie bleibt unberührt; der Verfasser bejaht weder die theologische Lehre, noch verneint er sie. Für seine Begriffsentwicklung kommt sie überhaupt nicht inbetracht, wie sie auch bei Thomas für diese nicht von Bedeutung ist. Mit der altpatristischen Engellehre freilich würde der Geist seiner Darstellung unvereinbar sein [2]).

Näherhin unterscheiden sich Ewigkeit und Zeit durch zwei Eigenschaften, aus deren Verbindung sich die Boethianische Definition der Ewigkeit ergibt, die übrigens auch ebenso vom *Liber de causis* hervorgehoben werden (63, 14—25) [3]).

a. Die Ewigkeit ist eine beharrende Dauer, die Zeit eine Dauer der Abfolge (*duratio permanens — successiua* LIII, 1). — In der Ewigkeit nämlich gibt es nicht, wie in der Zeit, den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern alles ist in ihr stete Gegenwart (LIII, 2; 63, 30—64, 5). Denn die Ewigkeit hat als Träger *(subiectum)*, dessen Sein sie mißt, eine unveränderliche, die Zeit eine veränderliche Substanz. Nach der Beschaffenheit des Subjektes aber richtet sich die Beschaffenheit dessen, was in ihm ist (das *accidens*) (LIII, 3; 64, 6—15). — Der Verfasser bekennt, in der Vorstellung einer Dauer ohne Aufeinanderfolge, eines Durchlaufens ohne Teile Schwierigkeiten gefunden zu haben, glaubt sie aber durch seine Begriffsbestim-

[1]) Vgl. z. B. außer dem schon Angeführten Albert, De caus. et proc. uniu. II tr. 4 c. 13, Bd. X S. 587 a: Dicit enim Priscianus, quod tempus est mensura rerum mutabilium, et Dionysius dicit, quod tempus est quod in generatione et corruptione et motu.

[2]) S. oben S. 530 Anm. 3.

[3]) *Liber de causis* § 29, S. 189, 13 ff., wo drei Unterschiede der Ewigkeit und einer anfangs- und endlosen Zeit aufgeführt werden: 1) die eine steht, die andere verläuft, 2) die eine hat alles gleichzeitig, die andere nacheinander, 3) die eine ist Gesamtheit durch ihr Sein, die andere durch ihre Teile.

mungen beseitigt zu haben (64, 15—20). Wir haben oben (S. 587 f.) schon gezeigt, daß seine Ausführungen auf einer nicht so sehr psychologischen und erkenntnistheoretischen als metaphysischen Betrachtung beruhen. Die „Dauer" ist ihm das Sachliche selbst: hier das stets sich gleichbleibende Leben, dort das in der Bewegung jedesmal Wirkliche. Darum sind ihm Ewigkeit und Zeit „Accidentien" der unveränderlichen oder der veränderlichen Substanzen und erhalten von ihren Trägern ihre Eigentümlichkeiten. Die moderne, erkenntnistheoretische und psychologische Problemstellung bleibt ihm noch so gut wie völlig fremd; fremd aber auch die rechte Einsicht in die Entstehung der von ihm gefühlten Schwierigkeiten. In gleicher Weise ist die psychologische Konstellation zu deuten, welche im Folgenden der Entwicklung zugrunde liegt.

b. Nur in der Zeit, nicht auch in der Ewigkeit, gibt es Teile, ein Früher und Später (LIV, 2).

Denn *α)* Teile und der Unterschied des Früher und Später setzen Succession voraus. Diese aber wurde soeben von der Ewigkeit ausgeschlossen (65, 17—66, 3). — Damit verbindet der Verfasser noch zwei metaphysische Erwägungen.

β) Weil die Zeit [1]) durch die Bewegung gegeben ist, die Bewegung aber das Bewegte von ihrem Ausgangspunkte entfernt, so führt die Zeit eine Entfernung des der Zeit Unterworfenen von seinem Prinzip herbei. Damit aber ist die Zeit zugleich Ursache des Unterganges [2]); denn die Entfernung vom Prinzip ist die Ursache des Vergehens. Deshalb kann umgekehrt die Dauer der Ewigkeit keine Entfernung vom Prinzip herbeiführen; denn die Ewigkeit ist der Besitz nicht endenden Lebens, und sie muß daher mit dem Prinzipe, von welchem dieses Leben ausgeht, vereinen. (Man erinnere sich daran, daß bei unserm

[1]) Die aristotelischen Unterlagen des Folgenden sind in den Anmerkungen zum Texte nachgewiesen. Zur Sache vgl. auch Albert. Phys. IV tr. 3 c. 10, Bd. III S. 328 a.

[2]) Die Peripatetiker leiteten bekanntlich aus dieser Anschauung, daß nur das der Zeit Unterworfene korruptibel sei, die Lehre von der Inkorruptibilität der himmlischen Welt ab. Dieser könne die Zeit nichts anhaben; denn ihre Substanz sei von dem Unterschiede des Vergangenen und Zukünftigen frei. Vgl. Albert. a. a. O.

Autor die Ewigkeit nicht bloß die göttliche Ewigkeit ist.) Nur die Entfernung aber hat ein Früher und Später[1]; deshalb gibt es wohl in der Zeit, nicht aber auch in der Ewigkeit, den Abstand des Früheren und Späteren (LIV, 1; 64, 31 – 65, 14).

γ) Die zweite metaphysische Erwägung bedient sich des Begriffes des *Jetzt,* der uns später noch beschäftigen wird. — Wenn wir von der Zeit das Früher und Jetzt wegnehmen, so bleibt das *Jetzt* als „Substanz" der Zeit[2]. Dieses *Jetzt* ist das Maß der Substanz, die in Bewegung ist (unter Abstraktion von der Bewegung, im divisiven, nicht im kompositiven Sinne verstanden), wie die Zeit das Maß der Bewegung an dieser Substanz ist. Diese Substanz aber wird von der Ewigkeit gemessen (66, 8); denn es kann die Bewegung einer Substanz in der Zeit sein, die Substanz selbst aber in der Ewigkeit. Darum ist das Jetzt, welches das Maß der Substanz ist, dasselbe mit der Ewigkeit. Wenn wir daher zu dem Begriffe dieses Jetzt durch Wegnahme des Früher und Später gelangten, so wird auch der Begriff der Ewigkeit durch Aufhebung des Früher und Später gewonnen.

So auffallend diese Ausführungen erscheinen, in denen man fast einen Spinozismus vor Spinoza zu erkennen geneigt sein möchte, so stehen sie in ihrer Zeit doch keineswegs zusammenhangslos da. Albert[3] erwähnt eine Ansicht, (er selbst billigt sie freilich nicht) nach der die Substanz auch der korruptibelen Dinge in einem *Jetzt* sei, nicht, wie ihre wechselnden Qualitäten, in der Zeit: eine Ansicht, die noch bei Siger von Brabant[4])

[1]) Wo Räumliches und Zeitliches ein wenig naiv gleichgesetzt sind.

[2]) Ähnlich drückt auch Siger den aristotelischen Satz: *τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον* aus: „Instans . . . toto tempore in substantia unum est" (Baeumker, Siger S. 13 mit Anm. 1), und gibt uns dadurch die Erklärung des Ausdrucks „Substanz", von der Zeit selbst oder von dem Jetzt gebraucht. Er bedeutet hier nicht den Träger im Gegensatz zum inhärierenden Accidens, sondern das *ὅ ποτ' ἦν* im Unterschied vom *εἶναι,* das Wesen im Unterschied von der Seinsform.

[3]) Albert a. a. O. S. 328 b: Dicunt quidam quod substantia eorum (der veränderlichen Dinge) est in nunc temporis, eo quod una manet substantia ipsorum secundum quod consideratur in principiis substantialibus heri et hodie et cras, licet quoad uariationem qualitatum sit in tempore.

[4]) Siger a. a. O. S. 12, 20: Quanquam tamen esse mutati toto motu non maneat neque esse instantis toto tempore, mutabile tamen in sub-

deutlich anklingt. Sie spann ein Thema weiter, das der *Liber de causis* angab, wenn er (§ 30) dreierlei Arten von Wesen unterscheidet: Wesen, deren Substanz und deren Thätigkeit in der Ewigkeit liegen (die Intelligenz), Wesen, deren Substanz und deren Thätigkeit in der Zeit liegen (die Körper), und Wesen, deren Substanz zur Ewigkeit, deren Thätigkeit zur Zeit gehört. War in jener von Albert erwähnten Ansicht als Maß der veränderlichen Dinge das *Jetzt* bezeichnet, so ist dieses „Jetzt" das Jetzt der Zeit [1]). Nun wurde dieses Jetzt der Zeit aber weiterhin, wie wir von Thomas hören [2]), von einigen der Sache nach mit dem Jetzt des Ävums identificiert. Aber bei diesem Ävum und seinem Jetzt dachten sie nicht an die göttliche Ewigkeit, sondern an die Dauer des *primum mobile* [3]), das vom *Liber de causis* [4]) in Übereinstimmung mit Proklus zwischen die durch die Ewigkeit und die durch die Zeit gemessenen Dinge in die Mitte gestellt wird.

Unser Verfasser freilich geht weiter. Er identificiert schlechtweg das Jetzt, welches das Maß der Substanz ist, mit der Ewigkeit [5]), läßt die Ewigkeit selbst schlechtweg das Maß der Substanz sein, die in Bewegung ist [6]). Sinn hat das im Zusammenhange nur, wenn es von jeder Substanz gesagt ist. Nur so kommt man durch Hinwegnahme des Früher und Später in der Zeit auf die Ewigkeit. Hören wir dann weiterhin noch, daß die „ungeschaffene und die geschaffene Ewigkeit" *(aeuum* und *aeternitas)* nur beziehungsweise unterschieden sind (LV, 2), so läßt sich nicht leugnen, daß in den Worten unseres Autors genug gegeben ist, was auf den Spinozismus hindrängt.

stantia sua toto tempore mutationis est unum, aut mutatio non posset una et continua; et instans, mensura substantiae eius quod fertur, toto tempore in substantia sua est unum, aut tempus non esset unum et continuum.

[1]) Vgl. Baeumker, Siger S. 163 Anm. 4.

[2]) S. ebendort S. 161 Anm. 3.

[3]) Ebdas.

[4]) *Liber de causis* § 29. Vgl. dazu den Kommentar von Thomas, lect. 30, wo auch die Parallelstelle aus Proklus Instit. theol. erläutert wird.

[5]) 66, 10: et ideo nunc, quod est mensura substantiae, idem est quod aeternitas.

[6]) 66, 8: quae substantia aeternitate mensuratur.

In Wirklichkeit liegt es damit indes, wie mit den mancherlei Fällen, in denen namentlich Hauréau im Mittelalter einen Spinozismus vor Spinoza sah [1]. Deutlich nämlich spricht unser Verfasser bei einer späteren Gelegenheit (70, 1—10) es aus, daß, wie das Sein, so auch das Beharren im Sein und das Jetzt dem ersten Sein und dem von ihm Ausgehenden nur *per prius et posterius*, das heißt nur in analoger Weise, zukommt. Wie so oft [2], ist er dort bemüht, das pantheistisch Klingende in seiner Lehre im theistischen Sinne zu erklären. So kann er denn auch, wenn wir ihn aus dem Zusammenhange seines Systemes heraus verstehen, an unserer Stelle nicht die Substanz in der veränderlichen Welt als das Ewige und Unveränderliche im Sinne der göttlichen Ewigkeit meinen und auf eine Identificierung der Weltsubstanz mit Gott hinsteuern. Er geht aus von dem Begriff der Zeit. Lassen wir aus diesem das Früher und Später fort, so haben wir den Begriff des reinen Jetzt. Dieser Begriff des reinen Jetzt aber, den wir für die Bestimmung der Dauer der Substanz im Gegensatz zu ihren wechselnden Zuständen verwenden, gibt uns zugleich den Inhalt des Begriffs der Ewigkeit — wobei von dem Unterschiede der „geschaffenen und der ungeschaffenen Ewigkeit" (67, 4. 5) abstrahiert wird —, die also durch den Ausschluß des Früher und Später charakterisiert ist. Was so unser Autor von der Entwickelung der Begriffe meint, dürfen wir aber nicht ohne weiteres auf die zugrunde gelegten metaphysischen Realitäten übertragen wollen. Des „endlosen Lebens gleichzeitig vollen Besitz" hat er der Substanz der veränderlichen Dinge nicht beilegen wollen.

Er selbst ist sich dieser Schwierigkeit wohl nicht bewußt geworden, weil er über das Verhältnis der erkenntnistheoretisch-psychologischen und der metaphysischen Frage nicht reflektiert. Aus dem Ineinanderverschwimmen beider Gesichtspunkte findet seine Verworrenheit ihre naturgemäße psychologische Erklärung.

c. Hat die Ewigkeit weder Abfolge (Succession), noch Teile, so ist in ihr alles zugleich und alles ganz. Sie selbst aber, die Dauer der Ewigkeit, ist nach der zugrunde liegenden meta-

[1]) Vgl. oben S. 355.

[2]) Vgl. oben S. 355. 432. 449. 517. 457. 509.

physischen Deutung nicht ein Abstraktum, sondern reales Leben (67, 8—20). Daher die Boethianische Definition: die Ewigkeit ist der gleichzeitige volle Besitz unbegrenzten Lebens (LV, 1).

2. Die Boethianische Definition geht zunächst auf die göttliche Ewigkeit. Aber neben dieser ungeschaffenen Ewigkeit *(aeternitas increata)* sprechen wir auch von einer geschaffenen Ewigkeit *(aeternitas creata)*, welche den Intelligenzen zukommt.

Auch auf diese geschaffene Ewigkeit kann die Boethianische Definition angewendet werden; denn auch die Intelligenz besitzt eine *uita interminabilis*. Ob dieses Leben der Intelligenz mit Proklus und dem *Liber de causis* auch *a parte ante* als unbegrenzt anzusehen sei, oder ob seine Grenzenlosigkeit mit Thomas [1]) nach der theologischen Lehre auf die Zukunft zu beschränken sei: diese Frage wird nicht erhoben [2]). Jedenfalls aber besteht ein tiefer Unterschied zwischen dem ewigen Leben Gottes und dem der Intelligenz; denn Gott besitzt dieses Leben in sich selbst, die Intelligenz aber nur von einem anderen (67, 5—7), nur durch Anteilnahme an dem göttlichen Leben (67, 25—26).

Dieser Begriff der Anteilnahme muß denn nun auch helfen, ein anderes Problem zu entscheiden. Wie wir von Bonaventura hörten [3]), nannte man die ungeschaffene Ewigkeit auch *aeternitas* schlechtweg, die geschaffene auch *aeuum*. Dann erhob sich die vielbehandelte Frage, in welchem Verhältnis Ewigkeit und Ävum ständen [4]). Dieselbe hing mit der weiteren Frage zusammen, ob im Ävum als Maß der Wesenheit unvergänglicher geschaffener Dinge eine Succession stattfinde, was Albert [5]) und Bonaventura [6]) verneinten, Thomas [7]) bejahte, Scotus [8]) in der Schwebe

[1]) S oben S. 589. [2]) S. oben S. 519. [3]) S. S. 558.

[4]) Vgl. z. B. Albert, Summa theol. I q. 23 m. 2 a. 1, Bd. XXXI S. 178 ff. Bonauentura II Sent. d. 2 p. 1 a. 1 q. 1, pag. 55 ff. Thomas II Sent. d. 2 q. 1 a. 1.

[5]) l. cit. a. 2 part. 1, pag. 180 f.

[6]) A. a. O. q. 3, pag. 63.

[7]) A. a. O. und S. theol. I q. 10 a. 5.

[8]) Scotus, Op. Oxon. II d. 2 q. 1.

ließ. Wer eine Succession im Ävum annahm, für den waren selbstverständlich Ewigkeit und Ävum verschieden. Anders, wo diese geleugnet wurde. So hat denn auch Thomas[1]) — wie unser Autor 67, 26 —, um den Satz des Liber de causis[2]): *intelligentia est cum aeternitate* nicht aufzugeben, das Ävum eine *aeternitas participata* genannt. Aber die Identifizierung von Ewigkeit und Ävum weist er nichtsdestoweniger entschieden zurück. Eine andere Folgerung zieht unser Autor aus der Natur des Ävums als partizipierter Ewigkeit; ihm sind Ewigkeit und Ävum an sich dasselbe und nur beziehungsweise verschieden (LV, 2). Denn er identifiziert die Ewigkeit mit dem göttlichen Leben, an dem die Intelligenz Anteil hat, und faßt bei seiner Frage nur dieses Leben ins Auge, an dem die Intelligenz Anteil hat, während er das eigentümliche Leben der Intelligenz, das so durch Partizipation entsteht, bei Seite läßt. In der Sache mit Thomas einig, steht er in der Auffassungs- und Darstellungsweise hier doch dem Neuplatonismus des Liber de causis viel näher. Sein Standpunkt ist ähnlich, wie später der Dietrich's von Freiberg.

3. In anderem geht er unter Annäherung an die Denkweise der Theologen von seinem neuplatonischen Führer wieder ab. Nicht die Seele allein, sondern auch die Intelligenz soll nur in ihrer unveränderlichen Wesenheit von der successionslosen Ewigkeit, dagegen in dem, was veränderlich in ihr ist, von der Zeit gemessen werden (LVI). Veränderlich sind ja, wie er mit der theologischen Lehre behauptete, die Intelligenzen in ihren Affekten und durch ihre Ortsbewegung. Hier wird denn auch im Zusammenhange der Lehre von den Intelligenzen unter Bezugnahme auf Augustin des Überganges vom Nichtsein in das Sein als eines Ausgangspunktes für die Zeit gedacht, ohne daß indes dieser Gesichtspunkt irgendwie verfolgt würde (68, 9—27).

Sonst unterscheiden sich *aeuum* und *aeternitas* nur grammatisch, wie das Konkretum und das Abstraktum (68, 1—3).

[1]) Thomas Sent. II d. 2 q. 1 a. 1 ad 1.

[2]) *Liber de causis* prop. 7 (§ 6, p. 170, 3 Bardenhewer).

4. Für die metaphysische Behandlung der Begriffe Ewigkeit und Zeit erübrigt noch, das Verhältnis zu untersuchen, in welchem die beiden zugrunde liegenden Realitäten zu einander stehen. Hierfür hatte wieder Boethius das Leitmotiv gegeben, in seinen vielzitierten [1]) klangvollen Versen:

Qui tempus ab aeuo
Ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri,

von denen auch unser Verfasser ausgeht (69, 14) und mit denen er wieder schließt (71, 1).

Die Untersuchung fußt auf einer realistischen Begriffserörterung. In den immateriellen Substanzen findet sich der Bestand des Seins *(permanentia essendi)* ohne ein Früher und Später, als ein *esse totum simul;* in den materiellen Dingen [2]) mit dem Früher und Später verbunden. Sehen wir also von dem ab, was jeder dieser Weisen der Dauer besonders eigentümlich ist, so ist der „Bestand im Sein" beiden gemeinsam. Ein Bestand mit Früher und Später ist Zeit, der andere Ewigkeit. Zeit und Ewigkeit aber haben, wie früher (s. S. 593 f.) gezeigt wurde, das *Jetzt* gemein. Deshalb ist das *„Jetzt"* und der „Bestand des Seins" *(permanentia essendi)* dasselbe (70, 3—15).

Der Bestand des Seins aber kommt, ebenso wie das Sein selbst, allem durch Teilnahme am ersten Seienden zu. Eine solche Teilnahme erfolgt in Graden *(per prius et posterius)*, entsprechend der Natur des Teilnehmenden. Das Einfache wird in einfacher Weise am Sein und am Bestande des Seins teilhaben, das Zusammengesetzte, das sein Sein erst durch Vermittelung der Himmelsbewegung erhält [3]), in der Weise, daß

[1]) Z. B. bei Albert, S. theol. I tr. 5 q. 23 m. 2 a. 2 part. 2, Bd. XXXI S. 183 a. Bonauent. II Sent. d. 2 p. 1 a. 1 q. 1 f. 2, pag. 55 a. Der zweite Teil des Satzes ist schon früher ein Lieblingszitat bei den Scholastikern; vgl. Abaelard, Introd. theol. I 17, *PL* 178, p. 1015 C. Theol. christ. I, ebd. p. 1146 D. (Pseudo-)Hugo de S. Vict. De an. IV 2 (Überschrift), *PL* 177 p. 171 C. Petrus Lomb. In Ps. V 4, *PL* 191, 96 D.

[2]) p. 70, 3: in eis quorum esse est ab ente primo immediate, et non per motum primi mobilis. Das durch die Himmelsbewegung vermittelte Sein (70, 6—7) ist natürlich nur das körperliche. (Nach anderer Seite hin ist die Stelle bereits S. 575 besprochen.)

[3]) Vgl. die Anm. 2 angeführten Worte. — Dieselbe Anschauungsweise im Widmungsbriefe von Witelo's *Perspektive* p. 128, 11: in quibus (den spezi-

in ihm ein Früher und Später, eine Bewegung, sich findet (69, 22—70, 8).

Aus beidem ergibt sich der Satz: Das Jetzt ist der Bestand des (aktuellen) Seins, den einiges mit Bewegung, anderes ohne Bewegung durch Anteilnahme hat[1]) (LVII, 1).

„Aktuelles Sein" *(esse actuale)*, d. h. Sein der Existenz, heißt es, im Unterschiede von dem Sein der Wesenheit *(esse essentiae)*, dem nicht als solchem, sondern nur durch die Existenz eine Permanenz zukommt[2]).

Hierdurch ist denn auch die Voraussetzung für die Beantwortung der obigen Frage nach dem Ursprungsverhältnis von Zeit und Ewigkeit gegeben. Wie es nach Gilbert de la Porrée einen doppelten Ort gibt, einen einfachen und einen zusammengesetzten — Gilbert meint dies vom einfachen Raumelement und vom zusammengesetzten Kontinuum; Gott als geistiger Ort der Geister, von dem unser Autor früher sprach[3]), kommt hier nicht inbetracht — so auch, wie wir sehen, eine doppelte Dauer, eine einfache und eine zusammengesetzte (LVII, 2). In derselben Gattung aber ist immer das Einfache Ursprung des Zusammengesetzten. Wie deshalb nach Gilbert der einfache Ort der Ursprung des Kontinuums ist, so ist auch die einfache Dauer der Ursprung der successiven Dauer. Die Zeit geht aus der einfachen Dauer hervor, indem diese den Unterschied des Früher und Später annimmt (70, 28—31).

Dabei aber bleiben Ewigkeit und Zeit doch gesondert für sich. Das Früher und Später geht nicht in die Ewigkeit selbst ein, sondern in der Ewigkeit gibt es nur dann einen Unterschied und eine Zahl, wenn wir sie mit etwas anderem vergleichen,

fischen und individuellen Formen der niederen Körperwelt) resultat per actum luminis diuinum artificium tam motorum orbium quam mouentium uirtutum (der Intelligenzen). Vgl. S. 608 f.

[1]) Von der göttlichen Ewigkeit und dem ewigen göttlichen *Nun* nimmt der Verfasser in diesem Zusammenhange Abstand.

[2]) Über die schon in der arabischen Philosophie betonte Unterscheidung von Wesenheit und Dasein s. oben S. 336. — Das *esse actuale* schon p. 7, 25.

[3]) Prop. LII, 2. Vgl. oben S. 449 und 582 f

mit der Zeit oder solchem, das in der Zeit verläuft. Während also die Zeit, als Zahl der Bewegung (nach der aristotelischen Definition), ein quantitativ bestimmtes Maß ist, ist die Ewigkeit kein solches; und deshalb wird sie auch nicht unter den Arten der Quantität aufgezählt (LVIII; 71, 8—14).

Damit bricht unsere Schrift ab. Zu einer vollständigen Abhandlung nicht bloß über die Intelligenzen, sondern über die Stufen des Seienden überhaupt im Sinne der neuplatonischen Metaphysik hätten noch Bemerkungen über die Seele gehört, wie im *Liber de causis* und in dessen Original, der *Institutio theologica* des Proklus. Aber des Seins, der Erkenntnis- und Bewegungskräfte der Seele hatte unser Autor schon bei den verschiedensten Gelegenheiten gedacht. Ich glaube daher, daß der Sache nach nichts Wesentliches fehlt, wenn auch der ursprüngliche Plan der Schrift ein Mehreres enthalten mochte [1]).

* * *

Zusammenfassung.

Die Frage nach der philosophiegeschichtlichen Stellung des Traktates *De intelligentiis* ist nunmehr völlig gelöst.

1. Unser Traktat gliedert sich der spezifisch philosophischen Bewegung an, die infolge verschiedener Umstände im XIII. Jahrhundert neben und innerhalb der theologischen Scholastik eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, nicht nur, wie schon im früheren Mittelalter, auf dem Gebiete der Dialektik, sondern auch auf dem der Metaphysik und der Psychologie.

2. Innerhalb dieser philosophischen Bewegung schließt er sich der neuplatonischen Richtung an, die im *Liber de causis,* jener Kompilation aus Proklus, ihre Programmschrift, in manchen übereinstimmenden Gedanken des gleichfalls auf Proklus zurückgehenden Pseudo-Areopagiten ihren theologischen Schild hat. Der durch die aristotelische astronomische Metaphysik modifizierten Form der neuplatonischen Emanationslehre, die in Avicenna ihren einflußreichsten Vertreter fand [2]) und in den philosophischen

[1]) S. oben S. 282. [2]) 388 ff.

Schriften Alberts eine große Rolle spielt[1], ist er noch fern[2]; noch ferner dem averroistischen Aristotelismus, der später in der rein philosophischen Bewegung, z. B. bei Siger von Brabant, eine große Rolle spielt, und bei dem die Frage nach der Einheit oder Individualität des Intellektes im Vordergrunde steht.

Von der neuplatonischen Metaphysik entnimmt unsere Schrift die Fragestellung und den ganzen Gang der Untersuchung. Den Höhen kühner Forschung will sie sich zuwenden. Das am meisten Intelligibele soll bestimmt werden, d. h. die geistigen Substanzen[3]. Zu dem Zwecke beginnt sie — umgekehrt wie die von unten nach oben aufsteigende aristotelische Weltbetrachtung — gleich mit dem Höchsten, der Gottheit, um dann stufenweise zu dem Niederen hinabzusteigen[4]. — Die Gotteslehre erhält, wenn wir von dem Allverbreiteten darin absehen, ein charakteristisches Gepräge durch zwei echt neuplatonische Züge: durch die neupythagoreisch-neuplatonische Spekulation über die Einheit als Prinzip des Vielen[5] und durch die Lichtmetaphysik[6], welch letztere zwar nicht auf den Neuplatonismus allein beschränkt ist, von unserm Autor im Gegenteil zunächst auf Augustin gestützt wird, aber bei ihm ganz in neuplatonischem Geiste durchgeführt erscheint[7]. — Neuplatonisch ist ferner die Art, wie jener Entwickelungsgang von oben nach unten erklärt wird. Zwei Grundsätze vor allem kommen dafür inbetracht: das Niedere hat sein Sein und Leben nur durch Teilnahme am göttlichen Sein, am göttlichen Licht und am göttlichen Leben[8] — ein Grundsatz, der in seinem allgemeinen Gehalt wieder nicht spezifisch neuplatonisch ist[9], wohl aber in der besonderen Form seiner Durchführung —, und: in dem Einfacheren ist alles in vorzüglicherer und wirkungskräftigerer Weise enthalten, als in dem weniger Einheitlichen[10]. — Endlich ruht die Bestimmung des Wesens der Intelligenzen[11] und ihres Verhältnisses zur Ewigkeit und zur Zeit in allem Wesentlichen auf der Grundlage des *Liber de*

[1]) 407 ff. [2]) S. 424. [3]) S. 274 ff.
[4]) S. 278 ff. Vgl. 261 ff. [5]) S. 343 ff.
[6]) S. 357 ff. 422 ff. 434 ff. 452 ff. 459 ff.
[7]) S. 422 ff. 426 ff. [8]) S. 430 ff. 449. 595. 597. [9]) S. 313.
[10]) S. 467 f. 497. 598. Prop. XXXIII. [11]) S. 545.

causis [1]). Die nahe Beziehung zu diesem zeigt sich auch darin, daß der Verfasser wenigstens an einem Teile der theologischen Beanstandungen dieser Schrift stillschweigend vorbeigeht und die betreffenden Fragen lieber überhaupt nicht berührt [2]).

3. Mit diesen, sei es überhaupt oder doch wenigstens in der Form, spezifisch neuplatonischen Gedanken ist selbstverständlich ein umfänglicher Bestand an anderweitigen Elementen verbunden. Zunächst allgemein platonische, die vor allem auf Augustin's Vermittlung zurückgehen und von der älteren Scholastik fast durchweg geteilt werden. — Die Seele (auch die empfindende Seele) wird [3]) nicht so sehr in aristotelischer Weise als Wesensbestandteil des Menschen, sondern in erster Linie mit dem Platonismus als einfache Substanz betrachtet [4]). Darum ist auch in der Lehre vom Erkennen [5]) trotz aller Ansätze nach der aristotelischen Seite hin der platonisierende Standpunkt der älteren Scholastik gewahrt, der am Erkennen die aktive Funktion weit stärker betont, als die passive Receptivität [6]); wie er denn überhaupt alles Wirken und alle Aktivität auf geistige Ursachen zurückführen will [7]). Auf diesem Boden ist denn auch die auf Plotin und die ältere Scholastik zurückgehende, im Kern neuplatonische Theorie unserer Schrift vom Erkennen als einer Selbstvervielfältigung des Geistes, gleich der Selbstvervielfältigung des Lichtes, erwachsen [8]). — Auf den platonischen Realismus geht die Art und Weise zurück, wie in unserer Schrift das schon der neuen aristotelischen Richtung entnommene Material des Gottesbeweises doch durch eine der alten Richtung entsprechende gewisse Art von Begriffshypostasierung in die besondere Form gebracht wird [9]). — In der Hauptsache schon platonisch, nicht erst neuplatonisch, ist endlich auch die Erklärung der Ewigkeit [10]) und des Hervorganges der Zeit aus ihr [11]). Sie schließt sich in der Form zunächst an allgemein rezipierte Ausführungen des Boethius an, aus dessen „Trostbüchlein“ auch sonst mehrfach in unserer Schrift platonisch gedachte Sätze genommen werden.

1) S. 596. 2) S. 575. 3) trotz p. 59, 20—26. 4) S. 495 ff.
5) S. 467 ff. 6) S. 475. 492. 502 f. Vgl. S. 253 ff.
7) S. 496 ff. 8) S. 405. 491 f. 500. 502 f.
9) S. 340 ff. 10) S. 590 ff. 11) S. 597 f.

4. Ganz seiner zeitlichen Stellung entsprechend, zeigt unser Autor einen starken Einschlag aristotelischer Elemente. Wenn das XIII. Jahrhundert überhaupt charakterisiert ist durch die Synthese der überlieferten platonisch-augustinischen Metaphysik und der aristotelischen Logik mit den neu hinzutretenden Gedankenmassen, dem Neuplatonismus einerseits und der aristotelischen Physik, Psychologie und Metaphysik andererseits, so trifft das auch bei unserem Autor zu. Wieder entspricht es seiner zeitlichen Stellung, wenn bei ihm das aristotelische Element noch nicht so zur Geltung gebracht ist, wie dies durch Albert und besonders durch Thomas geschah. Aristoteles — von dem er die logischen Schriften in der Übersetzung des Jakob von Venedig, die Metaphysik und, wie es scheint, auch die übrigen benutzten Werke in arabisch-lateinischer Übersetzung las [1]) — liefert ihm eine Fülle von Begriffen und Sätzen als Material zum Bau und für die feinere Durcharbeitung und schärfere Ausprägung einzelner Gedanken; aber Grundlage und Konstruktionsplan seiner Gedankenwelt sind doch nicht aristotelisch, sondern platonisch und neuplatonisch. Aber wenn auch nicht seine letzten Anschauungen vom Wesen der Seele und von der Natur der Erkenntnis, so ist doch das ganze psychologische Fachwerk der Vermögenseinteilung dem Aristoteles entnommen [2]). Er kennt die aristotelische Definition der Seele, wenn sie auch in seinen psychologischen Ausführungen nicht berührt wird [3]). Insbesondere macht er sich entschlossener, als manche der Älteren, seine Unterscheidung des thätigen und des möglichen Verstandes als zweier Potenzen der menschlichen Seele zu eigen [4]), ebenso die aristotelische Anschauung von der Bedeutung der Lebenswärme als Naturagens [5]). Die Begriffe des Aktes [6]) und der Substanz [7]) verwendet er in der aristotelischen Formulierung für die nähere Fassung des Gottesbegriffs. Sein Gottesbeweis bricht völlig mit der augustinischen Tradition und benutzt den auf aristotelischer Grundlage entwickelten Begriff der ersten Ursache [8]). Aber trotz

[1]) S. 249, Anm. 1. S. 569, Anm. 2. [2]) S. 479 ff.

[3]) p. 59, 20—26. Vgl. S. 509, wo Z. 4 von unten die Worte „da wo er vom Leben handelt" versehentlich ausgefallen sind. [4]) S. 482 ff.

[5]) S. 466. 481. [6]) S. 354. [7]) S. 356. [8]) S. 317 ff. 339 ff.

all dieser Abhängigkeit im Einzelnen — selbst in die Lichtmetaphysik unserer Schrift mischen sich aristotelische Elemente ein [1] — ist unser Autor im Ganzen doch weit entfernt vom nüchternen Geiste des Stagiriten.

Von den arabischen Aristotelikern wird Avicenna — nicht der Neuplatoniker Avicenna mit seiner emanatischen Intelligenzenlehre [2], sondern der aristotelische Psychologe, dessen *Liber sextus naturalium* eine Zeit lang die psychologischen Schriften des Aristoteles vertrat — mehrfach erwähnt [3], und auch sonst steht möglicher Weise einiges unter seinem Einfluß [4]. Die Einwirkung des Averroes dagegen macht sich noch nicht geltend.

5. Wir bemerkten, daß unser Autor der rein philosophischen Bewegung angehört, nicht der theologischen Scholastik. Keineswegs setzt er sich indes zu der letzteren in Gegensatz. Den pantheistischen Motiven, die in der neuplatonischen Lehre vom Fluß des Seins, von dem Überfließen desselben aus dem Höheren in das Niedere, und insbesondere auch in seiner Lichtmetaphysik lagen, gibt er keine Folge. Der spinozistische Substanzpantheismus bleibt trotz alles neuplatonischen idealistischen Realismus seinem Denken fern [5]. Mit dem Neuplatonismus geht er immer nur so weit, als dessen Anschauungen mit der herrschenden aristotelisch-augustinischen Gotteslehre vereinbar bleiben [6]. Die Auffassung des Universums als einer substantiellen Entfaltung des göttlichen Lichtwesens weist er ab [7]. Auch die heterodoxen Bestandteile der arabistischen Intelligenzenlehre scheidet er aus [8]) oder übergeht er doch [9], mag er auch in manchen Punkten, wie in den Ausführungen über Zeit und Ewigkeit, dieser Lehre mehr entgegenkommen als die Theologen seiner Zeit [10].

Unser Autor ist indes nicht nur kein Gegner der Theologen; vielmehr nimmt er auch selbst vereinzelte Elemente theologischer Spekulationen in seine eigenen Darlegungen auf. Freilich geschieht das nicht systematisch; er beschränkt sich auf gelegentliche Ausblicke: einen Hinweis auf die Trinitätslehre, bei dem auch ein tiefsinnig klingender Spruch des Alanus benutzt wird [11],

[1]) S. 425. [2]) S. 424. [3]) Die Nachweise S. 72.
[4]) S. 356. [5]) S. 354 f. 594. [6]) S. 449. [7]) S. 432. [8]) S. 550.
[9]) S. 575. [10]) S. 596. [11]) p. 26, 25 ff. Vgl. S. 518.

einige Worte über Engel und Dämonen, wo Augustin und Isidor seine Gewährsmänner sind[1]).

6. Obwohl unser Autor keine großen Ansprüche macht und sich nur das bescheidene Ziel setzt, zu sammeln und zu sichten[2]), so ist er doch nicht ohne eigene Bedeutung. Dieselbe liegt in zwei eng miteinander zusammenhangenden Gedankenreihen: in der Lichtmetaphysik und in der Theorie des Erkennens als einer Selbstvervielfältigung des Geistes. — Natürlich ist beides nicht absolut neu. Es ist im Kerne platonisch und neuplatonisch. Zu fast allen Einzelsätzen darin lassen sich auch Parallelen aus der zeitgenössischen Litteratur nachweisen, vor allem aus einem Scholastiker, mit dem die Schrift auch sonst eine Reihe von Berührungen aufweist, aus Bonaventura. Aber die Weise, wie diese beiden Punkte, die Lichtmetaphysik und die Theorie der Selbstvervielfältigung des erkennenden Geistes im neuplatonischen Geiste von unserem Verfasser folgerecht und geschlossen durchgeführt werden, ist doch sein eigenes Werk. Darum hat die kleine Schrift, mag sie immerhin zunächst für uns interessant sein als Spiegel, in dem die von verschiedenen Seiten kommenden Strahlen sich an kleinem Orte vereinigen, doch auch einen Eigenwert, der ihr auf geschichtliche Beachtung ein Anrecht gibt.

Alles in allem genommen finden wir bei unserm Verfasser, mag er nun kompilieren oder selbständig weiterdenken, den Vertreter einer in sich geschlossenen neuplatonischen Richtung, die zwar von der herkömmlichen augustinischen Metaphysik, wie von dem zur Herrschaft drängenden Aristotelismus recht vieles sich eingliedert, oft auch anorganisch sich nur angliedert, ihren eigentlichen Charakter und ihre alles durchziehende Sonderfärbung aber von dem Gedankengange des *Liber de causis,* zuletzt also von Plotin und Proklus erhält. Neben den genügend bekannten Strömungen innerhalb der in mächtiger Bewegung sich vollziehenden Geistesgärung jener Zeit: der traditionell augustinischen, der aristotelischen, der averroistischen, wird diese neuplatonische leicht übersehen. Aber mochte sie

[1]) S. 571. [2]) S. 272 ff.

auch für sich allein nicht recht zur Geltung kommen, so ist sie doch als bedeutsames Ferment lebendig geblieben: — um von der Übersetzerthätigkeit des um Proklus verdienten Wilhelm von Moerbeke zu schweigen -- in einem Teil der philosophischen Schriften Albert's, bei Dietrich von Freiberg, in den scholastischen Schriften Eckhart's [1]). Mit dem letzteren geht sie, verstärkt durch die fortdauernde Einwirkung des verwandten, gleichfalls auf Proklus fußenden Pseudo-Areopagiten, auch in die intellektualistische, spekulative Mystik über, um in dieser eine selbständige Entwickelung zu finden. Noch bei Nikolaus von Kues hat sie einen an der Grenze von Mittelalter und Neuzeit stehenden Vertreter.

Wie in der Renaissance, so hat auch im Mittelalter der Neuplatonismus sich gern mit dem Sinne für die Natur verbunden. In gewisser Weise schon bei Albert, in ausgedehntem Maße bei Dietrich von Freiberg sehen wir den Zug zu neuplatonischer Spekulation mit naturwissenschaftlichem und mathematischem Forschungstriebe in ein und derselben Person vereinigt.

Wenn unser Versuch, den Traktat *De intelligentiis* dem Schlesier Witelo als dem wahrscheinlichen Verfasser zuzuweisen, nicht ganz mißlungen ist, so dürfen wir als einen noch früheren Beleg jenes Bundes von Neuplatonismus und von Naturwissenschaft unsern Autor in Anspruch nehmen. Aber auch wenn man diese Zuweisung als unsicher bei Seite lassen wollte: sogar in der unzweifelhaft Witelo zugehörigen, in ihren naturwissenschaftlichen Ausführungen auf Alhazen's Optik zurückgehenden *Perspektive* tritt in den von Witelo selbständig geschriebenen Bestandstücken jener Neuplatonismus ganz ausgeprägt zutage, und zwar der Neuplatonismus in der Form, wie der *Liber de intelligentiis* ihn hat [2]).

Wenden wir uns darum in einem letzten Abschnitt der Darstellung der Bedeutung zu, welche Witelo's „*Perspektive*"

[1]) Ob es Zufall ist, daß alle Genannten dem Predigerorden angehören?

[2]) Was neu ist in den hier gegebenen Gruppierungen, habe ich zuerst in meiner Darstellung der europäischen Philosophie des Mittelalters in *Kultur der Gegenwart*, I, 5, S. 360 f. gegeben.

für die Geschichte der positiven Wissenschaft hat. Wenn wir dabei von einer näheren Würdigung des Werkes in seinen Beziehungen zu Mathematik und Optik absehen, über die das Notwendigste schon früher beigebracht ist (S. 234—239), und uns darauf beschränken, zu zeigen, welchen Wert es für die Geschichte der Philosophie, insbesondere der Psychologie, namentlich der Associationstheorie, hat, so wird man dies damit entschuldigen, daß wir nicht einen Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft überhaupt, sondern zur Geschichte der Philosophie liefern wollen.

Die Unterlage zu der folgenden Darstellung ist in den Auszügen geboten, welche wir S. 127 ff. in einer mit Hülfe von Handschriften verbesserten Form aus Witelo's optischem Werke gegeben haben. Doch wird gelegentlich zur Ergänzung und Erklärung über das dort Abgedruckte hinausgegangen.

VI.

Während der weitaus überwiegende Teil der *Perspektive*[1]) Witelo's mehr oder minder wörtlich aus Alhazen herübergenommen ist, tritt in dem Widmungsbriefe an Wilhelm von Moerbeke (S. 127—131) durchaus die eigene Persönlichkeit des Schreibers zutage. Dieser Widmungsbrief nun zeigt uns, daß die mathematisch-optischen Betrachtungen des Verfassers sich in die Gesamtansicht einer neuplatonischen Naturauffassung und einer neuplatonischen Metaphysik einfügen[2]).

1. *Witelo als Neuplatoniker.*

Die Beschäftigung mit der Optik ist für Witelo nicht letzter Forschungszweck. Wenn er an künstlichen Spiegeln demonstriert, wie der Lichtstrahl auf dem Wege von der Lichtquelle zum Auge gebrochen wird, so dient ihm eine solche Untersuchung nicht bloß dazu, das einzelne Phänomen der Gesichtswahrnehmung zu erkennen. Die Gesichtswahrnehmung, in der wir diese Spiegelreflexion erfassen, ist etwas, das zu dem Naturvorgang erst sekundär hinzukommt. Jener Naturvorgang selbst aber soll sich

[1]) Wegen des Titel s. oben S. 225.

[2]) Vgl. oben S. 251 ff. 425 f.

einer allgemeinen, das Universum durchziehenden Gesetzlichkeit einfügen. Er soll uns nur als Beispiel dienen, das uns zeigt, wie alle Dinge die Einflüsse, von denen sie getroffen werden, gewissermaßen reflektieren, wie dabei aber dieselbe geheime Naturkraft verschieden wirkt, je nach der Verschiedenheit der Körper, auf die sie einwirkt (130, 18—28). Alles sieht Witelo in einer durchgängigen Harmonie verknüpft. Zunächst den Sinn und die Natur. Was im wahrnehmenden Sinne des Menschen wirkt, dasselbe wirkt auch, wenn die Naturgegenstände sich gegenüberstehen (129, 4 f.), so daß in dem der Natur offenstehenden Auge sich das nachbildet, was im geheimen auch in der Natur sich abspielt [1]). Dieselbe Formenkraft *(uis formae)* wirkt nach gleichen Gesetzen in der Wahrnehmung und im Naturzusammenhange der Dinge sich aus (129, 11—24). Dann die Körperwelt, die Geistwelt, und beide unter sich.

Das Mittel für diesen Zusammenhang aller Dinge sind die „Einflüsse" *(influentiae)*, welche von oben nach unten sich verbreiten und von den Dingen, auf die sie sich erstrecken, weitergegeben werden. Diese Einflüsse sind zunächst körperlicher Natur (*corporales influentiae* 128, 3). In die niedere Welt kommen dieselben von den Himmelskörpern her (128, 11. 130, 22). Denn diese unvergänglichen himmlischen Sphären nehmen in der Ordnung der Teile des Universums (127, 12) darum einen höheren Rang ein, als die wandelbaren Dinge der Niederwelt, weil sie nur in Beziehung auf die accidentelle Kategorie des Wo? in Potenz sich befinden, der Substanz nach aber ewig beharren (128, 4).

Vermittler jener körperlichen Einflüsse ist das Licht, die erste aller körperlichen Formen (129, 5), in welchem die Formenkräfte der himmlischen Körper sich ausgießen (128, 6), und dessen Einwirkung von den niederen Dingen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit aufgenommen wird (128, 22—25). Dieses sinnfällige

[1]) Dieser Gedanke auch bei Roger Bacon, *Multiplicatio specierum* I, c. 2 (im Anhang von Bridges' Ausgabe des Opus maius, p. 417): Et ex hoc euacuatur error eorum qui aestimant quod agens aliud immittit in sensum et aliud in contrarium, uolentes quod fiat species in sensum, et non in contrarium, sed alia uirtus.

Licht aber, das als körperliche Form sich der Ausdehnung der Körper anpaßt, auf die es trifft, aber zugleich an seinem Ursprung haftet und dadurch zum Strahl wird (128, 12—17), ist selbst nur das Abbild eines höheren, göttlichen Lichtes (*diuinum lumen* 128, 1), welches das geistige Reich durchwaltet.

Auch in diesem geistigen Reiche ist alles durch Einflüsse verbunden, natürlich durch intelligibele Einflüsse (*intelligibiles influentiae* 127, 16). Wenn im körperlichen Universum von den Himmelskörpern zur Niederwelt Einflüsse sich erstrecken, so ist das nur ein Abbild der intelligibelen Welt, in der aus dem „Quell der göttlichen Güte" auf intelligibele Weise die „Erleuchtungen" kommen, die von den höheren Ordnungen der geistigen Substanzen auf die niederen nach dem Maße von deren Aufnahmefähigkeit übergehen (127, 13—17). So fließt alles Sein der Dinge vom göttlichen Sein, all ihre Vernünftigkeit von der göttlichen Vernunft, all ihre Lebendigkeit vom göttlichen Leben (127, 17 ff.). Diese intelligibelen Einflüsse werden gleichfalls vermittelt durch ein Licht, das göttliche Licht, das für sie Anfang, Mitte und Ende ist, wovon alles ausgeht, wodurch es erhalten wird und wohin es sich wendet (128, 1—3).

Beide Reiche aber, das intelligibele und das körperliche, liegen nicht getrennt auseinander. Ein Reich des Seienden (*totum ens* 127, 7) umfaßt das Intelligibele und das Sinnfällige, und die intelligibele Welt ist Ursache der sinnfälligen (127, 7–9). Das Oberste in der Körperwelt, die himmlischen Sphären, stehen als Wesen von unvergänglicher und unveränderlicher Substanz der geistigen Welt nahe; die Kräfte, von welchen sie bewegt werden (128, 12), die Intelligenzen nämlich, gehören der geistigen Welt an. Darum ist das von den Himmelskörpern ausgehende Licht zugleich Träger der Formen, durch welche die einfachen Vorbilder aller Dinge im göttlichen Geiste, d. h. die schöpferischen Ideen, in der sinnfälligen Natur auf mannigfaltige Weise ihre Nachbildung finden. Von jenen Urbildern nämlich gelangen die Formen zuerst zu den Himmelssphären und deren Bewegern; von dort aber werden sie durch das Licht der himmlischen Sphären weiter in die Welt der Vergänglichkeit gebracht, wo durch den Einfluß des Lichtes, das der Materie sich anfügt,

stets neue spezifische und individuelle Formen entstehen, in denen das Wunderwerk des Himmels und seiner bewegenden Kräfte sich spiegelt (128, 8—12).

So dringt mit den Flügeln des Lichtes, das die Einflüsse der himmlischen Sphären vermittelt, eine göttliche Kraft *(diuina uirtus)* in die niedere Welt, wo sie, je nach der Fassungskraft der Dinge, verschieden sich gestaltet (127, 10. 128, 22—25). Wenn die niederen körperlichen Dinge auch nicht, wie die geistigen Substanzen, in unkörperlicher Weise der göttlichen Kraft teilhaft sind, so nehmen doch durch Vermittelung desjenigen, was in der körperlichen Ordnung am höchsten steht, nämlich der von den Intelligenzen bewegten himmlischen Sphären, auch sie, so gut sie können, an ihr teil (127, 11—13).

Alles das ruft uns ungezwungen die neuplatonische Emanations- und Lichttheorie in die Erinnerung, wie wir diese schon früher entwickelten. Überall atmen wir die Luft der pseudo-aristotelischen Schrift *„Über das reine Gute"*. Mag Witelo gelegentlich eine kleine Modifikation vornehmen — z. B. wenn er, vielleicht unter der stillen Einwirkung der christlichen Trinitätslehre, die Reihenfolge: Sein, Leben, Erkennen, wie Proklus und der *Liber de causis* sie haben [1]), umstellt in: Sein, Vernünftigkeit und Leben —, so ist das dem Ganzen gegenüber bedeutungslos. Der Führer in jenem Einleitungsbrief zu Witelo's *Perspektive* ist derselbe, wie der in der Schrift *Über die Intelligenzen:* der *Liber de causis.*

2. *Die Psychologie der „Perspektive".*

Haben wir in jenem Einleitungsbriefe den wahren Witelo vor uns, so ist das, was uns in der Psychologie der „Perspektive" selbst entgegentritt, zunächst nicht Witelo, sondern Alhazen [2]). Aber Witelo hat diese Psychologie sich zu eigen gemacht; seine „Perspektive" als vielgelesenes Buch hat sie bekannt gemacht, so wenig Zustimmung ihr auch in weiteren Kreisen

[1]) Auch von Ps.-Dionysius De diuin. nom. c. 5—7 ist sie zugrunde gelegt.

[2]) Über Alhazen als Psychologen vgl. Siebeck in der im Litteraturverzeichnis angegebenen trefflichen Arbeit.

gegenüber der gewöhnlichen scholastischen Schulpsychologie geschenkt wurde; und so dürfen wir ihr auch wohl einen Anteil an der geschichtlichen Entwicklung der Psychologie zuschreiben.

Der durch das Thema der „Perspektive“ gegebenen Stoffabgrenzung entsprechend kommen nur solche Fragen zur Sprache, welche auf das Sehen sich beziehen oder doch mit der Theorie des Sehens zusammenhangen.

a. Anatomisches und Physiologisches.

Für die Gesichtswahrnehmung kommt ein äußeres Organ in Frage, das Auge, und ein mehr central gelegenes inneres.

Hinsichtlich der Anatomie des Auges[1]) folgt Witelo (III c. 4. 28. 69) in ziemlich engem Anschluß an Alhazen im ganzen der herkömmlichen Darstellung, wie sie namentlich durch Galen begründet war.

Das Auge ist (wie schon Aristoteles lehrte) wässeriger Natur. Es setzt sich zusammen aus drei Flüssigkeiten *(humores),* die von vier Häuten *(tunicae)* umgeben sind.

Der Sitz der Sehkraft ist die in der Mitte des Auges befindliche, dem Krystall oder Eis an Durchsichtigkeit gleichende Flüssigkeit, der *humor crystallinus* oder *glacialis* (d. h. die Linse). Diese bildet den vorderen Teil einer großen Flüssigkeitskugel, der *sphaera glacialis*[2]) im weiteren Sinne, deren nach hinten ge-

[1]) Für das Nähere verweise ich auf die grundlegenden Arbeiten von Hugo Magnus, Die Anatomie des Auges bei den Griechen und Römern. Leipzig 1878, und David Kaufmann, Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie des Mittelalters. Budapest 1884 (S. 85 ff.).

[2]) Daß die *sphaera glacialis* beides umfaßt, den *humor glacialis* im engeren Sinne und den *humor uitreus,* sieht man deutlich aus Alhazen, sowie aus Witelo p. 135, 11. 29. Auch Roger Bacon, Op. mai. V dist. 2 c. 3, pag. 17 Bridges, macht die Sache klar.

Dazu stimmt freilich nicht 135, 23: intersecant . . . bis 135, 26: . . . se secantium, wo eine *sphaera glacialis* und eine *sphaera uitrea* unterschieden werden, die mit ihren konvexen Oberflächen einander zugekehrt sein und sich so in einem Kreise schneiden sollen (die Lesart *concauo* des Bernensis kann gegenüber der übereinstimmenden Überlieferung nur den Versuch einer unnötigen sachlichen Korrektur enthalten). Offenbar werden hier in einer genauer durchgeführten mathematischen Konstruktion innerhalb der *sphaera glacialis* im weiteren Sinne wieder zwei Kugeln ideal konstruiert, die der Krystallflüssigkeit und die des Glaskörpers. Die Sache wird dabei so ge-

legener Teil von einer Beschaffenheit ähnlich gestoßenem Glase ist und daher *humor uitreus* heißt. Vor sich hat der Krystallkörper eine dritte, dem Eiweiß ähnliche Flüssigkeit, den *humor albugineus*. Der Glaskörper und die vordere Flüssigkeit (das Kammerwasser unserer Anatomen) dienen dem Schutze des eigentlichen Sehorgans, des Krystallkörpers.

Krystall- und glasartige Flüssigkeit sind von der feinen *tunica aranea* umgeben, die aus den feinsten Fäden der gleich zu nennenden Traubenhaut netzartig gewebt ist und darum auch Netzhaut *(tunica retina)* heißt. In unserer Anatomie würde dem die Netzhaut zusammen mit der Vorderseite der *membrana capsularis* der Linse entsprechen. In der Mitte soll von dieser ringsum geschlossenen Haut sich ein Teil hinabsenken und die Krystallflüssigkeit vom Glaskörper trennen (bei Alhazen nicht erwähnt). Gemeint ist damit offenbar die hintere Seite der Linsenmembran. Die Krystallflüssigkeit (im engeren Sinne), welche auf diese Weise rings umschlossen ist, zeigt eine nicht kugelförmige, sondern linsenförmig abgeplattete Gestalt. Die ganze Krystallflüssigkeit (im weiteren Sinne, mit Einschluß des Glaskörpers) zusammen mit der Eiweißflüssigkeit umgibt eine (meist schwarze) Haut, welche Form und Aussehen einer Traube hat (gemeint ist natürlich die Traubenbeere) und daher *tunica uuea* heißt. Vorn hat sie eine kreisförmige Öffnung [1]), die Pupille, durch welche die Formen der gesehenen Objekte eindringen. Das Ausfließen der Flüssigkeit wird durch die vor der Pupille

dacht, daß Linse und Glaskörper in idealer Vervollständigung als Kugeln gedacht werden, von denen die wirklichen Flüssigkeiten im Auge Segmente bilden. Freilich enthält diese Konstruktion eine andere Auffassung als die p. 135, 11 und 29 von Witelo akzeptierte des Alhazen. Aber sie ist wohl ebenso als nachträgliche Präzisierung hinzugefügt, wie bei Roger Bacon geschieht, der weiterhin a. a. O. dist. 3 c. 1, pag. 18 sagt: Anterior uero glacialis (im weiteren Sinne!) est portio sphaerae diuersae a sphaera cuius uitreus est portio; nam diuersa corpora sunt et diuersarum diaphaneitatum. Et anterior glacialis pars est portio maioris sphaerae quam sit sphaera cuius humor uitreus est portio. Vnde non sunt corpora sphaerica completa, sed sunt portiones sphaerarum diuersarum.

[1]) Es ist üblich, den Vergleich mit der Traube auch hier fortzusetzen. Das Sehloch entspricht der Öffnung, die in der Traube entsteht, wenn sie vom Stiel losgerissen wird. So z. B. Roger Bacon nach Avicenna (Op. mai. V dist. 2 c. 2, p. 15).

befindliche, klarem weißen Horne gleichende *tunica cornea* verhindert. Seitlich rückwärts setzt sich diese Haut fort in einer nicht durchsichtigen, fleischigen [1]) Haut, welche das Auge mit den benachbarten Teilen verbinden und zusammen mit der Hornhaut die äußere Kugelschale des Auges bilden soll. Sie heißt *coniunctiua* oder *consolidatiua*, worunter Alhazen und Witelo unsere Sklera, vielleicht zusammen mit unserer Konjunktiva [2]), verstehen [3]). Außer den von der Uvea umgebenen drei Flüssigkeiten soll diese *coniunctiua* auch das angeblich trichterförmige [4]) Stück des Sehnerven [5]) im Innern der Augenhöhle umschließen, das sich zwischen der Öffnung in der Knochenwand der Augenhöhle (den *foramina gyrationis neruorum concauorum*) einerseits und zwischen der hinteren Öffnung der Uvea, welche die Verbindung zwischen dem flüssigen Inhalt des Auges und zwischen dem Inhalt der Scheiden des Optikus herstellt, andererseits befindet.

Der Sehnerv *(neruus opticus, neruus concauus)* besteht aus zwei übereinander gelagerten hohlen [6]) Scheiden *(tunicae)*, welche inwendig eine durchsichtige, feine Substanz einschließen, die vom

[1]) Dazu vgl. Magnus a. a. O. S. 12.

[2]) Die voralexandrinische Zeit erkennt die (wahre) Konjunktiva überhaupt noch nicht in ihrer gesonderten Wesenheit, und noch bei Galen ist das Bild derselben ein höchst verworrenes: Magnus 10. 51.

[3]) Ob vielleicht die posterior pars carnosa der äußeren Hülle auch die Muskeln mit umfassen soll, möge auf sich beruhen. Von den Muskeln spricht Witelo (und Alhazen) so wenig, wie Aristoteles (Magnus 27). Doch vgl. Anm. 5.

[4]) Das ist doch wohl unter der Beschreibung 134, 14: quasi instrumentum ponendi uinum in doliis, hoc est ad modum pyramidis concauae (ebenso bei Alhazen) zu verstehen.

[5]) Was unter diesem trichterförmigen Stück des Sehnervs zu verstehen ist, dürfte folgende Erwägung ergeben. Galen führte (Magnus S. 27) neben den sechs Augenmuskeln, die der Bewegung dienen, noch einen siebenten (der noch bis Vesal, River, Scheiner u. a. in Würden blieb) an, welcher ein den Sehnerven mantelartig umhüllendes Polster bilden und ihm zum Schutze dienen soll. Diesem angeblichen Schutzmuskel legte er trichterförmige Gestalt bei. Vermutlich haben Alhazen und Witelo diesen angeblichen Schutzmuskel Galen's ihrer *coniunctiua* und das darunter Liegende dem Optikus selbst zugerechnet.

[6]) Über diese im Altertum und Mittelalter allgemein verbreitete Ansicht vgl. Magnus S. 23 ff. 42. 59. Magnus glaubt nicht, daß eine Verwechslung mit der Arteria centralis retinae vorliege, wie Albrecht von Haller annahm.

Gehirn zum Auge gelangt und die Sehfähigkeit bedingt, den *spiritus uisibilis* (III 69). Diese Scheiden gehen aus zwei Häuten hervor, welche das Gehirn umgeben. Sie lassen selbst wieder die beiden Hüllen des Auges, die Hornhaut (einschließlich Sklera) und die Traubenhaut, aus sich hervorgehen (die Netzhaut soll aus den feinsten Fasern der Uvea gewebt sein). Krystall- und Glasflüssigkeit sollen aus der Marksubstanz des Gehirns entspringen; die Ernährung des Auges soll durch die kleinsten Adern des Sehnerven geschehen.

Die beiden Sehnerven entspringen am vorderen Teile des Gehirns. Sie vereinigen sich dann zu einem gemeinschaftlichen Nerven *(neruus communis)*, um gekreuzt wieder auseinanderzugehen (Chiasma). Auch die Höhlung dieses gemeinschaftlichen Nervs ist mit der durchsichtigen, feinen Flüssigkeit, dem *spiritus uisibilis*, gefüllt. Sie ist das innere Wahrnehmungsorgan beim Sehen, der Sitz der urteilenden und der unterscheidenden Kraft *(uirtus distinctiua, diiudicatiua)*.

Indem diese Physiologie die Empfindung und Wahrnehmung an den *spiritus uisibilis* knüpft, der die von ihm durchdrungenen Teile empfindungsfähig macht, kommt sie dazu, dem Auge selbst ein unmittelbares Bewußtsein von dem zuzuschreiben, was sich in ihm vollzieht, insbesonders von der Größe der von den Lichtstrahlen getroffenen Teile und von der Richtung der Strahlen in ihnen. Die so gegebenen Elemente sollen dann durch den Zusammenhang des *spiritus uisibilis* der im Chiasma lokalisierten optischen Urteilskraft als Unterlage ihrer Thätigkeit weitergegeben werden. Die Empfindungskraft reicht so weit, als die durchsichtige Substanz geht: von der Hornhaut bis zur Höhlung im gemeinsamen Sehnerventeil (III 28. 69), doch so, daß die Krystallflüssigkeit im Auge und jener gemeinsame Nerventeil eine bevorzugte Stellung einnehmen (III 4). Die Zerstörung der Linse nämlich soll nach der Meinung der Alten notwendig die Sehfähigkeit zerstören, während alle anderen Beschädigungen von der ärztlichen Kunst geheilt werden könnten; sie ist darum der eigentliche Sitz der Empfindung im Auge, während das *ultimum sentiens* im Chiasma lokalisiert ist. Ob das Organ des Unterscheidungsvermögens in dem Vereinigungspunkte beider Nerven

seine Eindrücke noch weiter an ein im Gehirn gelegenes Centrum geben soll, erfahren wir nicht [1]); von der Galenischen Lokalisationstheorie nach den „Zellen" des Gehirns ist bei Witelo wenigstens nicht die Rede.

Die Vereinigung der beiden Sehnerven im Chiasma soll auch erklären, weshalb wir die Objekte nur einfach sehen. Erst in der Höhlung des gemeinsamen Nerven nämlich vollendet sich der Sehakt [2]). Übrigens findet diese Vereinigung nur statt, wenn beide Augen beim Sehen ihre natürliche Lage haben, nicht, wenn z. B. das eine ruht und das andere mechanisch bewegt wird. In diesem Falle sehen wir daher doppelt. Die Doppelbilder, welche auch beim Sehen von den vor und hinter der Entfernung des Fixationspunktes befindlichen Objekten im peripherischen Sehen entstehen — sie sind Witelo nicht unbekannt (IV 103 —, finden hier keine nähere Berücksichtigung.

Den Unterschied des centralen und des peripherischen Sehens finden wir der Sache nach bereits gleichfalls erwähnt. Eine ganz genaue Auffassung haben wir nur von dem, was in der Sehachse jedes der beiden Augen oder dieser zunächst liegt, weil nur hier infolge der Brechung im Auge die Strahlen zur Vereinigung im Sehnerven, genauer gesprochen: im Centrum des *foramen gyrationis nerui concaui,* d. h. der runden Öffnung in

[1]) Siebeck, Archiv II S. 415 nimmt dies für Alhazen an; aber auch bei diesem ist darüber nichts gesagt. Roger Bacon Op. mai. V pars I dist. 5 c. 3, pag. 33 Bridges hat sehr wohl den Unterschied zwischen dem, was Alhazen vom ultimum sentiens des Gesichtssinnes lehrt, und zwischen der Theorie von der Lokalisierung des sensus communis im vorderen Großhirn gesehen.

Witelo spricht III 28 zwar davon, daß die forma recepta in superficie glacialis pertransit corpus glacialis, deinde extenditur per corpus subtile quod est in neruo optico, et uenit ad anterius cerebri in quo est sentiens ultimum, quod est uirtus sensitiua comprehendens sensibilia; aber er setzt gleich darauf hinzu: sic quod apud (man beachte die mittelalterliche Bedeutung von *apud!*) neruum communem ambobus oculis . . . demum completur uisio. — Pag. 134, 4: „et procedunt hi nerui *ad* medium anterioris partis cerebri" heißt nicht „zum vorderen Teil", sondern „am vorderen Teil des Gehirnes".

[2]) Roger Bacon wiederholt Op. mai. V p. I dist. 5 c. 2, pag. 32 und Multiplic. spec. III 3, pag. 513 diese von Alhazen gegebene Erklärung. — Die Untersuchungen über den weiter zurückliegenden Ursprung der Sehnerven z. B. bei Constantinus Africanus, an den Roger Bacon (a. a. O. dist. 2 c. 1, pag. 13 f. Bridges) sich anschließt, sind bei Witelo nicht verwertet.

der Knochenhöhle des Auges, durch welche der Sehnerv eintritt (III 30. 43) — sie vertritt bei Witelo die Stelle des gelben Flecks und der Fovea centralis [1]) — gebracht werden (III. 43. 52): eine rein physikalisch konstruierte, auch als solche unzureichende Erklärung, welcher jede Einsicht in den anatomischen und physiologischen Sachverhalt noch fehlt. Statt der auf die Funktion der Netzhaut gestützten Bezeichnungen: centrales und peripherisches Sehen erhalten wir daher rein psychologische Bestimmungen: bloßer Anblick *(aspectus simplex)* und sorgfältige Betrachtung *(intuitus diligens)*.

Der physiologische Vorgang beim Sehen besteht nicht, wie die Platoniker wollten, darin, daß das Auge Strahlen aus sich entsendete, um die Formen der Dinge gewissermaßen betastend einzufangen [2]); vielmehr dringen die Lichtstrahlen mit den Farben in das Auge ein. Da nämlich die durchsichtige Substanz von der Hornhaut bis zum gemeinschaftlichen Nerven, dem Sitze der urteilenden Kraft, sich erstreckt, so können die vom Auge an seiner vorderen Seite aufgenommenen Formen leicht diesen ganzen Sehtrakt durchdringen (III 69).

Wie man sieht, wird die Aufnahme von Licht und Farben hier auf die Durchsichtigkeit des Sehapparates zurückgeführt. Es entspricht das ganz dem damaligen Stande der physikalischen Erklärung.

Das was aufgenommen wird, nennt Witelo mit Alhazen „Formen" [3]), oder genauer „Intention von Formen" (p. 151, 31),

[1]) Ganz verwirrt erscheint die Anatomie und Physiologie Alhazen's (mit dem Witelo hier übereinstimmt) bei Bridges (zu Bacon, Multipl. spec. I, c. 2, pag. 428, 2). Bridges meint, das concauum nerui communis bei Alhazen sei die Netzhaut; auf dieser müsse nach Alhazen ein deutliches Bild entworfen werden, welches das ultimum sentiens hier wahrnehme. In Wahrheit hat Alhazen von der Funktion der Netzhaut gar keine Ahnung; das foramen gyrationis nerui concaui, in dem nach Alhazen das deutliche Bild zustandekommen soll, liegt weit hinter der Netzhaut, und noch weiter das im Chiasma befindliche concauum nerui communis. Nur die Rolle, welche in Wahrheit die fouea centralis hat, spielt bei Alhazen und Witelo jenes foramen, wie man etwa mit der Rolle, die bei ihm dem Chiasma zufällt, die Funktion des subkortikalen Sehcentrums im Thalamus opticus und des kortikalen Centrums im Occipitalteil des Großhirns vergleichen könnte.

[2]) So schon der Widmungsbrief p. 129, 18 ff.

[3]) Vgl. die S. 616 Anm. 3 zitierte Stelle.

wo, wie uns Roger Bacon [1]) erklärt, unter der „Intention“ so viel wie ein Bild verstanden wird, sonst „Spezies“ genannt [2]). Solche „Intentionen“ rufen nicht eine wirkliche bleibende Färbung hervor, im Auge so wenig, wie im Durchsichtigen überhaupt [3]).

So liegt bei dem Vorgange des Sehens eine Einwirkung der Formen auf das Organ und ein Erleiden von seiten des Organes selbst vor (III 6). Insbesondere erfährt bei jener Aufnahme auch die Krystallinse, das eigentliche peripherische Organ, ein Leiden. Psychologisch soll dem entsprechen, daß alle sinnliche Wahrnehmung mit einem gewissen Schmerz verbunden sei [4]); doch solle derselbe uns nur bei starken Lichtintensitäten zum Bewußtsein kommen, welche zu einer Verletzung des Auges führen (III 16).

Die Fortpflanzung der physiologischen Erregung in dem durchsichtigen Sehtrakt denkt sich Witelo, wie Aristoteles die physikalische Fortpflanzung des Lichtes, als eine augenblickliche (III 55). Er weicht hier sehr zu seinem Nachteil von seinem Führer Alhazen ab [5]).

b. Objekt der Gesichtswahrnehmung.

Die 22 sichtbaren Objekte, welche Alhazen [6]) aufgestellt

[1]) Bacon, Multipl. spec. I c. 1, pag. 410: *Forma* quidem uocatur in usu Alhazen, auctoris Perspectiuae uulgatae; *intentio* uocatur in usu uulgi naturalium propter debilitatem sui esse respectu rei, dicentis quod non est uere res, sed magis intentio rei, id est similitudo. — Zu den Ausdrücken *intentio* und *species* vgl. auch oben S. 463. 477 f. 557.

[2]) So Bacon in der angeführten Schrift, wo er sich übrigens I 3 (S. 431 f.) gegen die Auffassung der species als Ausflüsse energisch wehrt.

[3]) Witelo III 6 (pag. 88 Risner): Visus uero, licet patiatur a formis uisibilibus, non tamen tingitur a forma lucis uel coloris post recessum praesentiae corporis lucidi uel colorati, sicut uniuersaliter ostendimus hanc passionem conuenire omni corpori diaphano. Vgl. auch weiter unten und S. 254.

[4]) Auch Roger Bacon erwähnt diese Alhazen I 26 entnommene Ansicht, will aber, daß mit dem Schmerz zugleich eine delectatio uincens illam passionem et laesionem verbunden sei (Multipl. spec. I c. 2, pag. 418).

[5]) Alhazen II 21 (pag. 38): Comprehensio ergo coloris in eo quod est color et lucis in eo quod est lux est in tempore sequente tempus, in quo peruenit forma a superficie membri sentientis ad concauum nerui communis.

[6]) Alhazen, II 15. Bei Witelo ein paar leichte Umstellungen und Modifikationen des Ausdrucks. Statt *lenitas* bei Risner p. 84 und oben S. 142 Anm. 2 ist mit Alhazen und Bacon *leuitas* (mit langem *e*, im Sinne von Glätte) zu lesen.

hatte, übernimmt Witelo, zugleich mit der Gruppierung derselben, ähnlich wie Bacon[1]) dies thut.

Zwei davon nämlich sind unmittelbare Gesichtsinhalte (*per se uisibilia*), weil sie durch den Gesichtssinn allein wahrnehmbar sind: Licht und Farbe (III 59).

Das Licht ist teils selbstleuchtend, teils reflektiert. Durch die Farbe erhält es seine Bestimmung, so daß es selbst gefärbt wird. Anders ausgedrückt: das Licht ist der Träger (*hypostasis*) der Farbe. Witelo folgt hier ganz Alhazen.

Die Fortpflanzung des Lichtes geschieht dadurch, daß die „Formen" — d. h. die intentionalen „Spezies" oder Bilder der üblichen, insbesondere von Bacon[2]) näher entwickelten mittelalterlichen Theorie — „vervielfältigt" werden. Auch Witelo huldigt, wie Bacon, nicht einer Emissionstheorie, welche aus den gesehenen Objekten materielle Ausflüsse ausströmen und in das Organ eindringen läßt. Er denkt, ähnlich wie auch Roger Bacon, die Fortpflanzung des Lichtes vielmehr als einen dynamischen Prozeß, bei dem in einer Reihe aneinander sich anschließender „Formen" die gleiche Qualität in „intentionaler" Weise erzeugt werden soll. Als Ursache jener Vervielfältigung muß die „Naturkraft" herhalten. So erklärt sich auch der Vorgang im belebten Organ: die Seele ist die „Natur" der Lebewesen, und darum vollzieht sich auch im Sehorgan jener Prozeß der Vervielfältigung der Formen, auf dem die Ausbreitung des direkten oder reflektierten Lichtes beruhte[3]). — Es wurde schon früher[4]) darauf hingewiesen, daß der am meisten charakteristische Satz[5]) in diesen Ausführungen, die Zusammenstellung des Naturwirkens und der bewußten Thätigkeit bei der Lehre von der Vervielfältigung der Formen, nicht Alhazen entnommen ist, sondern uns in Witelo's, des Neuplatonikers, Gedankenwelt hineinführt.

[1]) Baco, Op. mai. V p. I d. 1 c. 3, pag. 6.

[2]) Insbesondere in der Abhandlung über die *Multiplicatio specierum*.

[3]) Die Belege s. oben S. 254 f. [4]) A. a. O.

[5]) Von der Vervielfältigung der Formen bei der Fortpflanzung des Lichtes überhaupt gilt dieses natürlich nicht. Bacon l. c. II 1, p. 459 hat sich dafür auf die auctores *Aspectuum*, praecipue Ptolemaeus et Alhazen, berufen.

Die zwanzig anderen sichtbaren Bestimmungen sind: Entfernung, Größe, Ort *(situs)*, Körperlichkeit, Gestalt, Zusammenhang, Trennung, Zahl, Bewegung, Ruhe, Rauhigkeit, Glätte, Durchsichtigkeit, Dichtheit, Schatten, Dunkelheit, Schönheit, Häßlichkeit, Verschiedenheit. Dieselben werden von Witelo accidentelle Gesichtsinhalte (*per accidens uisibilia*) genannt, weil sie nicht durch den Gesichtssinn allein, sondern auch durch andere Sinne wahrgenommen werden (III prol.).

Die Unterscheidung der beiden Klassen darf nicht mit der aristotelischen Unterscheidung der *sensibilia propria, communia* und *per accidens* identifiziert werden. Zwar hat Witelo selbst auch an diese gedacht (III 59) — Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Zahl machen ja in der That bei Aristoteles die *sensibilia communia* aus, welche dem Gesichts- und dem Tastsinn gemeinsam sind —; aber er hat selbst das Unzutreffende dieser Parallele gefühlt. Alhazen's Gedanke ist ein ganz anderer als der des Aristoteles. Ganz abgesehen davon, daß bei Aristoteles die *sensibilia communia* und die *sensibilia per accidens* verschieden sind, findet sich auch hinsichtlich jener fünf Bestimmungen: Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Zahl ein tiefgreifender Unterschied, der die ganze psychologische Auffassung verschieden erscheinen läßt. Die zwei „Sinne", welche in Gemeinschaft zusammentreten, sind bei Witelo nicht der Gesichtssinn und ein anderer partikulärer äußerer Sinn. Es ist vielmehr die urteilende und vergleichende Kraft, die im Chiasma lokalisierte *uis iudicatiua* oder *distinctiua* — von Witelo hier (p. 143, 4; vgl. 143, 21) als *ratio conferens* bezeichnet —, die zu der Thätigkeit des im Auge lokalisierten Gesichtssinnes noch hinzutreten muß, damit jene zwanzig Sehobjekte der zweiten Gruppe erkannt werden können. Dem im Auge lokalisierten Gesichtssinn sind diese Objekte nur in Verbindung mit einer anderen Kraft, also nur *„per accidens"*, gegeben. Sie sind *sensibilia per accidens* (ein Wort, welches Aristoteles für eine ganz andere Klasse von Objekten gebrauchte). Wenn diese Kraft auch „Sinn" genannt wird [1]), so ist das nicht — wie bei den aristotelischen

[1]) S. 142 Anm. 2: Haec enim non solum uisu, sed aliis sensibus comprehenduntur.

αἰσθητὰ κοινά — in der Bedeutung von äußerem Sinne gemeint, sondern in einer weiteren Bedeutung, in der das Wort auch jene urteilende und unterscheidende Kraft mit einschließt. So legt uns auch Roger Bacon die Sache dar [1]).

Wenn also auch bei Aristoteles fünf jener Bestimmungen, nämlich Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe und Zahl, als mehreren Sinnen gemeinschaftliche Objekte bezeichnet werden, so hat das, wie bemerkt, doch eine ganz andere Bedeutung. Nach Aristoteles wird jedes dieser Objekte sowohl durch den Gesichts-, wie durch den Tastsinn voll erfaßt. Bei Witelo aber muß zu der Thätigkeit des Sinnes noch die des inneren Vermögens hinzutreten, damit überhaupt eine Erkenntnis zustande komme. Und wenn Aristoteles das Wort *αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός* gebraucht, und zwar in dem Sinne, daß darunter Inhalte verstanden werden sollen, die nicht selbst wahrgenommen werden, sondern nur mit dem direkt Wahrgenommenen verbunden sind (wie wenn das Weiße der Sohn des Diares ist, De an. II 6), so findet auch hier wieder einerseits eine Beziehung zwischen den *sensibilia per accidens* bei Alhazen (dem Witelo folgt) und Aristoteles statt; denn bei beiden ist das accidentell Gesehene ein nicht direkt als Empfindungsinhalt Gegebenes, sondern ein associativ damit Verbundenes. Aber bei Aristoteles tritt diese associative Ergänzung nur zu der Wahrnehmung hinzu [2]); Alhazen dagegen, dem Witelo sich anschließt, unterscheidet in der Wahrnehmung selbst den unmittelbaren Empfindungsinhalt und dessen Ergänzung durch eine weitere psychische Thätigkeit. Im Gebiete des Gesichtssinns sind Licht und Farbe die perceptiven Elemente, Entfernung, Größe u. s. w. dagegen die apperceptiven [3]) Elemente in der Wahrnehmung selbst. So unvollkommen die Durchführung im einzelnen ist, so bedeutet sie im Prinzip doch einen großen Fortschritt über Aristo-

[1]) Baco, Opus mai. V p. I d. 10 c. 1, pag. 75. Freilich behandelt Bacon an dieser Stelle nicht die 20 Qualitäten Alhazen's, sondern die instinktive Wahrnehmung des Gefährlichen u. s. w. Aber das Prinzip in der Erklärung von *sensus* ist dasselbe.

[2]) Darum unterscheidet Bacon a. a. O. S. 75 f. verschiedene Formen des *sensibile per accidens;* die zweite ist die aristotelische.

[3]) Im Herbartischen Sinne.

teles hinaus: die Erkenntnis, daß schon die Wahrnehmung nicht eine bloße Aufnahme von Empfindungsinhalten ist, sondern zugleich eine Verarbeitung dieser nach bestimmten Gesetzen und mit der Hülfe erfahrungsmäßig gewonnener Vorstellungen einschließt. Die Bedeutung der Association für die Wahrnehmung ist richtig erkannt, und für die Psychologie der Association werden wertvolle Beiträge gegeben. Näher wird dies die folgende Entwickelung zeigen.

c. Die unmittelbare Gesichtsempfindung.

Fassen wir bei der Analyse der Gesichtswahrnehmung zunächst ins Auge, was dem Gesichtssinn unmittelbar als Empfindung gegeben ist, unter Ausscheidung aller Urteile über das Empfundene und aller associativer Ergänzungen desselben.

Witelo unterscheidet (mit Alhazen — wie immer, wo nicht etwas besonderes bemerkt wird —) den bloßen Anblick *(aspectus simplex)* und die sorgfältige Betrachtung *(intuitio* oder *intuitus diligens)* [1]. Der Unterschied wird zunächst psychologisch begründet (III 51). Der einfache Anblick besteht in der bloßen Aufnahme des dargebotenen Eindrucks durch das empfindende Auge; bei der Betrachtung dagegen wendet der Sinn sich dem Gegenstande zu *(perquirit)*, um alle überhaupt wahrnehmbaren Bestimmungen *(intentiones)* desselben zu erfassen. Das in der letzteren Erklärung liegende psychologische Moment der Aufmerksamkeit wird nicht weiter verfolgt; doch wird auf die Wirkung aufmerksam gemacht: der bloße Anblick zeigt nur diejenigen Bestimmungen des Objektes, welche zutage liegen; die aufmerksame Betrachtung dagegen gibt ein volles Bild [2] der gesehenen Form *(forma,* hier nicht in dem besonderen räumlichen Sinne der Gestalt, sondern im Sinne von Gesamterscheinung). Doch gilt das in dieser Weise

[1]) So auch der lateinische Alhazen, nicht *obtutus,* wie Siebeck, Archiv II 416, 8 ihn auch sagen läßt. Er hat sich von Risner's Lemmata täuschen lassen, die nicht der Übersetzung von Witelo's Text angehören.

[2]) P. 137, 18: *certificat* omnes dispositiones illius formae uisae. — *Certificare* hier in dem Sinne, in welchem z. B. Bonaventura II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1, pag. 120 a die *certitudo* durch den Zusatz *correspondentia ad ipsam rem* erklärt. Zu diesem Gebrauche von *certificare* bei Witelo vgl. 141, 32. 156, 32. 158, 7.

nur von der vollendeten Betrachtung, nicht von jedem einzelnen Momente derselben, wie wir noch sehen werden.

Schärfer als die psychologische wird die rein optische Seite durchgeführt (III 52). Dem bloßen Anblick ist alles zugänglich, was in die „Sehpyramide" *(pyramis uisualis)* fällt, die von den durch die Pupille eindringenden und (nach ihrer Brechung) im Centrum des *foramen gyrationis nerui concaui* sich vereinigenden Strahlen gebildet wird. Gegenstand der Betrachtung dagegen ist nur dasjenige, was von der Achse dieser Sehpyramide oder doch von den dieser Achse benachbarten Richtlinien getroffen wird. Begegnet uns hier bereits die richtige Unterscheidung des Sehfeldes und des Blickpunktes, so hat, wie schon früher bemerkt wurde, unser Autor von den anatomisch-physiologischen Verhältnissen der Netzhaut beim peripherischen und centralen Sehen so wenig eine Ahnung, wie von ihrer Funktion überhaupt.

Weil das Auge nur im Blickpunkte einer deutlichen Betrachtung fähig ist, so nehmen beim betrachtenden Sehen mit dem Doppelauge die Sehachsen der beiden Augen eine konvergierende Richtung an. Ferner ist die Betrachtung eines ausgedehnteren Objektes nur möglich, wenn die Augen konvergierend darüberhin bewegt werden [1]).

Während Witelo (abweichend von Alhazen) die physiologische Fortleitung des Erkenntnisbildes im nervösen Apparat — die bei dem bloßen „Anblick" allein inbetracht kommen soll — momentan erfolgen läßt [2]), verlangt er für das Zustandekommen der „Betrachtung" ein kürzere oder längere Zeit. Eine solche sei deshalb erforderlich, weil sich die Betrachtung nur in der Bewegung des Auges über den Gegenstand hin vollende. Im übrigen soll die erforderliche Zeit je nach der Genauigkeit der Betrachtung ver-

[1]) Daß diese Bewegungen für gewöhnlich nur Interfixationsbewegungen sind und daß das Sehen der Regel nach in den wechselnden Ruhelagen stattfindet, weiß Witelo natürlich noch nicht. Sein Standpunkt ist der, den noch 1879 E. Hering mit den Worten vertrat: „Das Sehen mit unbewegten Augen ist im Grunde ein unnatürlicher Zustand, den wir unserm Sehorgane nur zum Zwecke wissenschaftlicher Untersuchung abnötigen . . . So oft wir wirklich sehen, bewegen wir auch fast immer die Augen" (Handbuch der Physiologie, hrsg. von L. Hermann, III, 1, S. 436).

[2]) S. oben S. 616.

schieden sein. An einem sich bewegenden Tier mit vielen kleinen Füßen wird man eher die Bewegung sehen, als man seine Füße erkennt, und man wird diese wieder eher im allgemeinen auffassen, als man die einzelnen unterscheidet (III 56). So wird uns nur durch andauernde sorgfältige Betrachtung die wahre Beschaffenheit *(forma)* des gesehenen Objektes in allen ihren Einzelheiten *(intentiones particulares)* klar (III 57).

Unterstützt wird eine solche genaue Auffassung durch die Bekanntschaft mit dem Gegenstande. Die öftere Wiederholung gleichartiger Wahrnehmungen nämlich erzeugt in der Seele ein festes, an Einzelheiten reiches Erinnerungsbild, welches dann bei erneuter Wahrnehmung der scharfen Auffassung alles Einzelnen, auch dessen, was nicht sofort zutage liegt, wieder zu statten kommt (III 58). Doch damit haben wir bereits das Gebiet der unmittelbaren Perzeption verlassen.

Was durch den in der Krystalllinse lokalisierten Gesichtssinn unmittelbar erfaßt wird, sind die Inhalte unserer Licht- und Farbenempfindungen (III 59). Diese Inhalte sind gemeint, wenn von einer Betrachtung der „*forma*" und der in dieser enthaltenen Intentionen gesprochen wird. Denn „*forma*" bedeutet, wie schon bemerkt wurde, hier nicht bloß die Gestalt, sondern das ganze erscheinende Bild des Dinges.

Aber diese Inhalte der Licht und Farbenempfindung stellen sich ausgedehnt, stellen sich räumlich geordnet dar. Wie steht es mit der Erfassung dieser räumlichen Beziehungen, mit der optischen Raumanschauung?

Da sei nun sogleich bemerkt, daß das allgemeine Problem der optischen Raumwahrnehmung von Alhazen und Witelo überhaupt nicht behandelt wird. Sie haben es nicht als Problem empfunden. Im übrigen kann man aus gelegentlichen Bemerkungen sehen, daß sie in dieser Frage in naiver Weise nativistisch denken. Der Sinn (von der Hornhaut bis zum Chiasma) soll ein unmittelbares Bewußtsein von der Größe des Teiles der Augenoberfläche haben, der von den von einem Gegenstande ausgehenden Strahlen getroffen wird (p. 158, 12—14); und ebenso von der Richtung der Sehstrahlen und der Größe ihrer Winkel (IV 10). In dem Bewußtsein von den subjektiven Raumverhältnissen in

den erregten Teilen des Organes ist dann eine der Grundlagen für die Auffassung der objektiven Raumverhältnisse der gesehenen Dinge gegeben, zu der als andere Grundlage noch gewisse erfahrungsgemäße und erworbene Grundsätze oder Prinzipien der deutenden Beurteilung hinzutreten müssen, die uns später beschäftigen werden.

d. Das Urteil in der Wahrnehmung. Theorie der Gemeinbilder.

Die verständnisvolle Wahrnehmung beim Sehen enthält mehr, als in bloßen Licht- und Farbenempfindungen gegeben ist. Sie ist zugleich die Erkenntnis einer Ordnung.

Diese Ordnung ist einerseits die bestimmte räumliche Ordnung, die Lokalisierung. Auf diese bezieht sich das meiste von dem, was Witelo unter der Rubrik der *uisibilia per accidens* behandelt. Wir werden später darauf zurückkommen. — Andererseits ist jene Ordnung eine gegenständlich bestimmende, welche das Neuentgegentretende dem schon Bekannten einreiht, eine erkennende Wahrnehmung (comprehensio formarum per intuitionem *cum scientia praecedente* 145, 8). Diese wird hier zunächst ins Auge gefaßt.

In beiden Fällen verbindet sich mit der sinnlichen Empfindung eine weitere psychische Thätigkeit, eine Verstandesthätigkeit (*ratiocinatio* als Akt der *ratio* 143, 21). Diese Verstandesthätigkeit ist nicht mit der Thätigkeit des von allgemeinen Denkprinzipien ausgehenden Intellektes (*intellectus* qui est habitus principiorum 151, 16) zu verwechseln. Gemeint ist mit ihr offenbar das, was die arabische und lateinische Philosophie des Mittelalters sonst als *ratio particularis,* auch als *cogitatiua,* bezeichnet. Doch übernimmt sie zugleich die Funktionen des aristotelischen *sensus communis.* Auch zum sinnlichen Gedächtnis (*uirtus imaginatiua* 144, 18, *memoria* 145, 27) steht sie in Beziehung. Ihren Sitz soll sie, soweit der Gesichtssinn inbetracht kommt [1]), in dem mit dem spiritus uisibilis erfüllten Hohlraume des gemeinsamen Sehnerven (im Chiasma) haben.

Indes wird uns eine nähere Bestimmung dieser Kraft als Vermögen und ihrer Stellung im Schematismus der Seelenver-

[1]) S. oben S. 614 f.

mögen nirgendwo gegeben. Die Theorie Alhazen's und Witelo's bewegt sich nicht in den von Alfarabi, Avicenna, Averroes und der lateinischen Scholastik des 13. Jahrhunderts begangenen Bahnen. Nicht auf eine strenge Abgrenzung und Schematisierung der Vermögen ist es vor allem abgesehen, sondern auf eine Analyse der Thätigkeiten. Dadurch wird denn auch die Möglichkeit gegeben, statt einer starren Scheidung der rein sinnlichen Thätigkeiten und der höheren in Urteilen sich vollendenden Operationen vielmehr die Vereinigung derselben im psychischen Zusammenhange schon auf der Stufe der Wahrnehmung darzulegen. Hier mutet uns die Psychologie Alhazen's und Witelo's weit moderner an, als etwa die thomistische.

1. Die erste Funktion, welche jener Kraft zukommt, ist die der Vergleichung und der Unterscheidung.

Die Ähnlichkeit zweier „Formen“ — wir kennen den Sinn, den das Wort hier hat — fällt weder mit dem Gesichtseindrucke jener beiden Formen selbst zusammen, noch ist sie eine dritte Form, die daneben zu sehen wäre. Sie kann also nur dadurch erkannt werden, daß die Inhalte der Gesichtswahrnehmung von einer über dem Gesichtssinn stehenden beurteilenden Kraft verglichen werden. Nur eine solche, nicht der äußere Sinn selbst, kann auch die Verschiedenheit zweier im übrigen gleichartiger Qualitäten, z. B. die verschiedene Stärke zweier Nuancen von Weiß erkennen. Nicht der Gesichtssinn allein, sondern die vergleichende und unterscheidende Kraft in Verbindung mit dem Sinn erkennt also die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Gesichtsinhalte.

Es ist das die Weiterführung eines aristotelischen Gedankens. Für die Unterscheidung der Qualitäten verschiedener Sinne hatte Aristoteles einen centralen Gemeinsinn verlangt. Hier wird in feinerer Analyse der Gedanke auch auf die Inhalte desselben Sinnes angewendet.

Die Unterscheidung voneinander abstehender Qualitäten läßt Witelo augenblicklich erfolgen; die einander ähnlichen Qualitäten, z. B. des Rautengrüns und des Pfefferminzgrüns, gebraucht dagegen einige Zeit (III 69).

Hier entsteht nun eine Schwierigkeit, bei der das zur Lösung verwendete Mittel für die Geschichte der Psychologie interessanter ist, als die Frage selbst. Die Unterscheidung vollzieht sich in einer Vergleichung und in der Erkenntnis des Resultates dieser Vergleichung. Ist das nicht ein Prozeß, der Zeit erfordert? Alhazen [1], dem Witelo (III 69) und Bacon [2]) folgen, weist darauf hin, daß auch sonst das Schließen sich momentan vollziehe, ohne daß die einzelnen Momente desselben gesondert zum Bewußtsein kämen. So bei einer speziellen Folgerung, die sich unmittelbar aus einem allgemeinen Prinzip ergebe, oder wie ein Knabe, der in Wirklichkeit nur aufgrund eines Schlusses von zwei Äpfeln sich den schöneren wähle, aber nicht bemerke, daß dieses auf dem Wege der Schlußfolgerung geschehe [3].

Auf das lebhafteste werden wir hier an die unter anderen von Helmholtz vertretene Theorie der unbewußten Schlüsse erinnert. Dieselben werden uns als Bestandteil der deutenden Wahrnehmung auf dem Gebiete der Raumanschauung noch einmal begegnen [4].

2. Theorie der Gemeinbilder. — Die Einreihung des Neuwahrgenommenen unter das Bekannte, auf dem die erkennende Wahrnehmung beruht, läßt Witelo durch Erinnerungsbilder und daraus entwickelte Gemeinvorstellungen erfolgen, die in der Seele ruhen. Seine (resp. Alhazen's) Theorie der Gemeinvorstellungen hat ein besonderes Interesse. Sie weicht ab von der landläufigen scholastischen Theorie des Erkennens. Wenn sie auch in gewissen Ausführungen des Aristoteles im

[1]) Alhazen II 13.

[2]) Baco, Op. mai. V d. 10 c. 3 n. 3, pag. 81: Sed in rebus consuetis nos utimur hac cognitione subito et non percipimus nos arguere, cum tamen arguamus. Homo enim arguit ex natura sine difficultate et labore. Vt cum puero offeruntur duo poma, quorum unum est alio pulchrius, puer eligit quod pulchrius est, sed non nisi quia melius sibi uidetur, et ideo magis eligendum; unde facit hoc argumentum: „Quod est pulchrius, in quantum huius modi, est melius; et quod est melius, est magis eligendum; ergo pulchrius est magis eligendum"; et tamen non percipit, quod arguit, propter uelocitatem arguendi innatam homini, sicut docet Alhazen.

[3]) p. 151, 21: non percipit quod id fiat per uiam argumentationis.

[4]) p. 156, 7: concludit ratio.

Schlußkapitel der *Analytica posteriora* ihren Vorläufer hat, so sind diese aristotelischen Anregungen doch sonst in der Scholastik nicht zur Entfaltung gekommen.

Die Allgemeinvorstellungen — sie werden meist, wie das ihnen objektiv Entsprechende, als *formae uniuersales* bezeichnet — beschäftigen den Verfasser der „Perspektive“ in Bezug auf die Seite, welche bei dem Universalienstreite zumeist im Vordergrunde stand, nämlich die erkenntnis-theoretisch-metaphysische, nicht eben sonderlich. Doch liegt seinen Ausführungen offenbar ein gemäßigter Realismus zugrunde. Als selbstverständlich wird es betrachtet, daß die wahrnehmbaren Dinge, wie sie einerseits durch individuelle Merkmale *(intentiones indiuiduales)* verschieden sind, so andererseits in engerem oder weiterem Umfange in ihren Artsmerkmalen *(intentiones speciales)* übereinstimmen (III 71), und daß daher jedes Ding außer seiner individuellen Formbestimmtheit auch eine allgemeine spezifische Formbestimmtheit (*forma uniuersalis* totius speciei 144, 12) hat. Nicht nur die individuellen, sondern auch die spezifischen Formbestimmtheiten erregen den wahrnehmenden Sinn, und darum wird auch von jener spezifischen Formbestimmtheit ein Bild (es heißt wieder *forma*) in der Seele erzeugt. — So hat auch Roger Bacon die Lehre Alhazen's aufgefaßt und erläutert[1]).

Wie nun das Gemeinbild zu der Einzelwahrnehmung sich verhalten soll und worauf das Zurücktreten der individuellen Unterschiede beruhe: das wird von (Alhazen und) Witelo nur im Groben erläutert. Durch die öftere Wiederholung soll aus den Vorstellungsbildern *(intentiones)* der individuellen Einzelformen eine Allgemeinvorstellung in der Seele sich befestigen (III 61). Offenbar schwebt dabei der Gedanke vor, daß durch öftere Wiederholung die übereinstimmenden Elemente gefestigt und gestärkt werden. Als solche Elemente werden von Alhazen und Witelo Form, Figur und Farbe genannt, wobei Witelo (nicht Alhazen) darauf hinweist, daß die Farbe freilich kein absolut konstantes Merkmal abgebe[2]).

[1]) Baco, Multipl. spec. I c. 2, pag. 430.

[2]) Er erinnert an weiße Raben und weiße Bären (über die vgl. oben S. 204 und unten S. 643).

Eine große Zahl von Fragen, die hier dem modernen Psychologen sich erheben, bleibt bei Witelo unerörtert, und es hat auch keinen Sinn, zu untersuchen, wie er sich zu denselben etwa gestellt haben würde. Jene Formen werden als „ruhend in der Seele" 145, 26. 146, 8. 15. 149, 3), „ruhend in der Imagination" (148, 23), „in der Imagination befestigt" (148, 30) bezeichnet. Damit aber sollen sie nicht zu einem stets unter der Bewußtseinsschwelle verbleibenden Besitz der Seele gemacht werden, nicht zu einer bloßen psychischen Einstellung, die nur in ihren Wirkungen zum Bewußtsein kommt; denn unser Autor lehrt, daß die Urteilskraft die Form eines der Wahrnehmung präsenten Objektes mit der bei ihr ruhenden Form vergleiche (146, 5—6). Ob nun aber das Allgemeine durch eine von den Individualvorstellungen gesonderte Allgemeinvorstellung, oder in einer an sich individuell verbleibenden Einzelvorstellung erkannt werde: dieser Streitpunkt zwischen Locke und Berkeley ist ihm noch nicht zum Problem geworden. Und doch hätte die Lehre, daß die *formae uniuersales* in der inneren Anschauung — denn das bedeutet *imaginatio* oder *uirtus imaginatiua* hier — erkannt werden, dahin drängen sollen, diese Frage zu erheben. Aber sie alle: Alhazen, Witelo, Bacon, wollten auch bei der Behandlung der rein psychologischen Frage doch nicht völlig den bloß metaphysischen Unterbau der psychologischen Konstruktion aufgeben. Zuletzt ist auch für sie die metaphysische Unterscheidung einer gegen die Individualität gleichgültigen Wesensform und der individuellen Determination im realen Sein der ausreichende Erklärungsgrund für die Unterscheidung einer allgemeinen Form der Spezies und der individuellen Formen auch im Erkennen. Man versucht schon psychologische Analysen, macht es sich aber noch nicht zum Prinzip, in der Psychologie mit rein psychologischen Erklärungen auszukommen [1]).

Das Allgemeine, welches in jenen Gemeinvorstellungen erkannt werden soll, ist übrigens nicht ein hinter den Erscheinungen oder sinnlichen Accidentien liegendes Wesen. Es ist die Erscheinung selbst, losgelöst vorgestellt von ihrem individuellen Vorkommen in der jedesmaligen Einzelwahrnehmung. Die *„quiditas"* des Lichtes und der Farben z. B. ist nicht etwas von den Er-

[1]) Vgl. Witelo 144, 10 ff. 26 ff. Bacon a. a. O.

scheinungen des Lichtes und der Farben Verschiedenes. Sie soll uns dann bekannt sein, wenn wir bei einem Licht- und Farbeneindrucke angeben können, was für eine Farbe das ist, ist also nur die Vorstellung des Eindruckes als von etwas schon aus früherer Wahrnehmung Bekanntem (III 66—68). Eben deshalb werden auch von Witelo jene Allgemeininhalte unbedenklich der Anschauungskraft *(imaginatio)* als Objekt gegeben [1]). — Daß dies der sonstigen scholastischen Lehre vom Begriff nicht entspricht, hat Witelo selbst gefühlt. Nachdem er bis dahin Alhazen's Lehre auseinandergesetzt hat, fügt er selbst hinzu, daß viele „Quiditäten" nicht sichtbar seien, obwohl sie alle durch sich intelligibel (per se intelligibiles) wären (149, 18). Der Zusatz paßt gar nicht dorthin; aber er zeigt, wie jene rein associative Ableitung von dem Scholastiker doch als etwas empfunden wurde, das mit seinen sonstigen Anschauungen vom Erkennen nicht ganz harmonierte. Noch mehr ist dies bei einer anderen Bemerkung der Fall, die gleichfalls Alhazen fremd ist (148, 14 ff.). Hiernach soll der Sinn für sich allein deshalb nicht die „Quidität" erkennen, weil er nur Accidentien zu erfassen imstande sei; die „Quidität" keiner Substanz aber gehöre zur Gattung des Accidens, da keine an sich sichtbar sei. — Fragen wir hier nun aber, was denn jene „Quidität" eigentlich sei, so erhält sie bei Witelo doch keinen anderen Inhalt, als jene Accidentien selbst, natürlich ohne die individuelle Besonderung. So wird bei Witelo alles verworren. Er beruhigt sich eben bei der im Hintergrunde schlummernden metaphysischen Ableitung, nur mit dem Unterschiede gegenüber der üblichen Form derselben, daß bei ihm die spezifische Form der Dinge nicht erst im Intellekte, sondern schon in der inneren Anschauung in der Weise einer Allgemeinvorstellung ihr Gegenstück hat.

Nicht nur gegenständlich bestimmte allgemeine Inhalte aber werden durch die öftere Wiederholung in der Seele fixiert; es bilden sich in ihr durch die Gewöhnung auch gewisse bleibende formelle Einstellungen — hier, auf dem rein formalen Gebiet, dürfte das Wort „Einstellungen" am Platze sein —, durch welche sie den ihr in der Empfindung gebotenen Inhalt zu verarbeiten

[1]) Man erinnert sich dabei unwillkürlich der Herbart'schen Erklärung des Begriffs.

lernt. Sie heißen bei unserm Autor „Gewöhnungen" (assuetudo uisus 162, 1), „Intentionen" (intentio remotionis 160, 12), oder auch in der Seele ruhende allgemeine „Sätze" (quiescit in anima uniuersalis propositio 156, 15), „Prinzipien" (quiescens in anima principium 158, 9). Daß diese Sätze oder Prinzipien in der That nur als allgemeine Einstellungen gemeint sind, wird dadurch bewiesen, daß dieselben unbewußt und momentan wirken sollen [1].

3. Das Erkennen in der Wahrnehmung. — Aus dem Besitze solcher Gemeinbilder wird eine Reihe psychischer Erscheinungen erklärt; vor allem zwei: das Erkennen und Wiedererkennen und die associative Ergänzung bei der Wahrnehmung.

Die Erkenntnis eines Objektes als Individuum einer bestimmten Art ist ein Urteilsakt [2]; ebenso das Erkennen eines bestimmten Individuums oder auch die Unterscheidung zweier Individuen derselben Art [3]. Dieser Urteilsakt kommt mit Hülfe eines in der inneren Anschauung (Imagination) schon vorhandenen Gemeinbildes, bezw. (beim Wiedererkennen des Individuums) Einzelbildes zustande. Er vollzieht sich also nicht durch den Sinn allein, sondern durch Sinn und Anschauungskraft. Andererseits aber wird er auch nicht als ein logisches Urteil im gewöhnlichen Sinne gedeutet. Vielmehr wird durch die Perception des Objektes ein in der Seele ruhendes Vorstellungsbild erregt *(rememoratio)* und mit dem sinnlich unmittelbar Wahrgenommenen verbunden (*assimilatio* 145, 29. 148, 30 oder *applicatio* 146, 16). — Was uns hier beschrieben wird, ist ein associativer Prozeß; das erkennende Wahrnehmen wird als Apperception erklärt.

Die weitläufigen Ausführungen Witelo's im einzelnen durchzugehen, ist nicht nötig. Die einfachste Form des Vorganges liegt da vor, wo ein Ding mit Hülfe des Gemeinbildes (es ist das „unbestimmt

[1]) S. unten S. 632.

[2]) p. 144, 14: tunc anima iudicabit illud particulare uisum esse indiuiduum illius speciei.

[3]) Oben S. 624 handelte es sich um die Unterscheidung zweier einfacher Sinnesqualitäten, hier um die Unterscheidung zweier Individuen, deren Vorstellung einen Komplex von Einzelbestimmungen (partikulären Intentionen) enthält.

Allgemeine“ im Sinne Benno Erdmann's) als Individuum einer bestimmten Art erkannt wird. Komplizierter gestaltet sich die Sache, wenn ein Individuum von anderen Individuen derselben Art unterschieden werden soll. Hier müssen außer dem Gemeinbilde auch die individuellen Differenzen reproduziert werden (III 61). Um endlich ein bestimmtes Individuum als dieses Individuum wieder zu erkennen, genügt es nicht, daß bloß einige Bestimmungen (Intentionen) des Gegenstandes aufgefaßt werden, sondern es müssen alle in die Wahrnehmung eingehen (III 62).

Auch der associativen Ergänzung wird Aufmerksamkeit zugewendet. Selbst wenn bloß die Hand gesehen wird, kann jemand schon als Mensch erkannt werden. Ähnlich beim Individuum, für dessen Erkenntnis manchmal schon die Farbe der Augen, die besondere Gestalt des Mundes oder der Augenbrauen hinreicht. Wenige wirklich gesehene Buchstaben genügen dem Schriftkundigen, um ein ganzes Wort oder einen Satz zu lesen. Die aus öfterer Wiederholung entstehende Gewohnheit erleichtert das Erkennen (III 62. 64). Hier dient das thatsächlich Gesehene als Zeichen *(signum)* für das Ganze (p. 155, 2; vgl. 167, 2).

Jener associative Prozeß bewirkt, daß wir erkennen, was für ein Ding wir vor uns haben, seine „Quidität“ (III 66). Wie dieser Begriff der „Quidität“ bei Witelo — abweichend von Alhazen — infolge der Verbindung mit der geläufigen scholastischen Theorie des Erkennens unbestimmt schillert, wurde schon gezeigt (S. 628).

Auch über die Zeit jener psychischen Prozesse finden sich mancherlei Bestimmungen. Nach einer richtigen Bemerkung Siebeck's mußte die Zeit die Mathematiker Alhazen und Witelo besonders interessieren. Zur erkennenden Wahrnehmung ist Zeit erforderlich, da nicht nur das betrachtende Auge Zeit gebraucht, sondern auch die Erregung der entsprechenden Erinnerungsvorstellung, weil auf einer Auswahl beruhend, Zeit nötig hat (III 64, 70). Aber die Erfassung aller Merkmale eines Objektes mit vorhergehendem Wissen geschieht schneller, als die Erfassung derselben durch die bloße sorgfältige Betrachtung. Die associative Ergänzung ermöglicht es, daß wir ein Ding, dessen Art uns bekannt ist, ein Individuum, das wir schon früher gesehen haben,

schneller erkennen, als etwas völlig Neues (III, 64). Bei der Erkenntnis der Quidität durch jenen Associationsprozeß schreiten wir vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Man erkennt eher, daß etwas überhaupt farbig ist, als man die besondere Nuance der Farbe angeben kann (III 68). Darum wird man auch eher die allgemeine spezifische Natur eines Objektes, als seine besondere Individualität erkennen (III 71). Was durch auffallende Eigenschaften ausgezeichnet ist, wird schneller in seiner Eigentümlichkeit erfaßt, als anderes; der durch seinen aufrechten Gang charakterisierte Mensch z. B. wird eher mit Sicherheit erkannt, als man Pferd und Maultier unterscheidet; die durch die Farbe ihrer Blüten ausgezeichnete Rose eher, als irgend ein anderes grünes Gartenkraut (III 72).

4. Das associative Element in der Raumanschauung. — Schon oben (S. 622) wurde bemerkt, daß Alhazen und Witelo anscheinend in nativistischer Weise den räumlichen Charakter des Gesichtsbildes als etwas ursprünglich Gegebenes betrachten. Die Erregung des Auges und weiterhin des Sehpneumas im Nerven und im Centralorgan ruft dort ein ausgedehntes Bild hervor; in seiner ganzen Ausdehnung aber soll dieses bewußt sein (152, 4—5). Dem Gesichtssinn wird ein unmittelbares Bewußtsein von der Größe des vom Lichtreiz getroffenen Teiles der Hornhaut, sowie von dem im Auge [1]) befindlichen Körperwinkel beigelegt (IV 10. 16). Es ist das, wie Bacon [2]) diesen Gedanken Alhazen's erklärt, nicht eine eigene „Spezies" neben Licht und Farbe, sondern das ausgedehnte Licht- und Farbenbild selbst, das im Auge sich befindet. Diese „ausgedehnte Empfindung" (wie wir sie nennen könnten) bildet die subjektive Grundlage für die weitere Ausbildung des räumlichen Anschauens.

Daß Witelo und Alhazen das Verhältnis der Farbenqualitäten und der Ausdehnung in der That so auffassen, zeigt ein Satz, der freilich bei beiden ziemlich zusammenhanglos dasteht. Das

[1]) dem Linsencentrum als Spitze der Sehpyramide III 18. Anderswo, z. B. III 32. IV 24, kommt das Centrum der Keilbeinöffnung *(centrum foraminis gyrationis nerui optici)* inbetracht.

[2]) Baco, Multipl. spec. I c. 2, pag. 428 f.

Gesicht soll nicht einzelne Bestimmungen an den Körpern, sondern eine Gesamtbeschaffenheit des Körpers *(forma corporalis)* erfassen, die aus vielen Einzelinhalten (Intentionen) zusammengesetzt ist. Die Größe ist nicht ohne Gestalt, die Gestalt nicht ohne eine Lagenbeziehung der Teile, alles dies nicht ohne Farbe, die Farbe nicht ohne Licht. Dies alles ist in der Wahrnehmung vereint; die Unterscheidung beim Sehen kommt auch hier erst durch die *uirtus distinctiua* zustande (IV 2).

Auch die bestimmte Lokalisierung ist ein Produkt der Thätigkeit dieser *uirtus distinctiua* oder *cogitatiua*, die zu der Perzeption des Sinnes noch hinzutreten muß. Die einzelnen in der bestimmten räumlichen Wahrnehmung enthaltenen Elemente sind darum accidentelle Wahrnehmungsinhalte für den Gesichtssinn selbst (s. oben S. 619 f.). Als solche werden aufgezählt Entfernung (und Ort), Größe, Lage und Körperlichkeit.

a. Die Entfernung *(remotio)* der Objekte besagt zunächst nichts anderes, als daß die gesehenen Objekte außerhalb des Sehorganes sich befinden. Wir erkennen dieses dadurch, daß die Objekte von uns nicht mehr gesehen werden, wenn wir die Augen schließen. Daraus folgert (*concludit* 156, 7) jene sinnliche Urteilskraft *(ratio)*, daß das Gesehene nicht im Auge, sondern außerhalb desselben sich befindet. Dieser Schluß befestigt sich durch öftere Wiederholung. So entsteht der in der Seele ruhende allgemeine Satz (*propositio uniuersalis* 156, 15), daß alles Sichtbare außerhalb des Sehorganes ist, oder daß zwischen dem gesehenen Objekt und dem Sehorgan ein Abstand sich befindet, modern ausgedrückt: daß den im Sehfelde befindlichen Objekten auch Tiefendimension zukommt. Jener durch öftere Wiederholung befestigte Schluß braucht daher bei neuen Wahrnehmungen nicht aufs neue ausdrücklich vollzogen zu werden; vielmehr fassen wir jetzt unmittelbar das Gesehene als ein vom Auge Entferntes auf (IV 9).

Wieder begegnen uns hier jene „unbewußten Schlüsse“ [1]), welche diesesmal sich nicht auf eine Vorstellung mit materiell bestimmtem Inhalte stützen, sondern auf eine allgemeine formelle psychische Einstellung [2]). — So unvollkommen und selbst unzu-

[1]) S. oben S. 625. [2]) S. oben S. 628.

treffend auch vieles in der Art der Ableitung ist, so tritt uns doch als bedeutungsvoll die Einsicht entgegen, daß bei der Auffassung der Tiefendimension ein erfahrungsgemäß erworbener associativer Faktor entscheidend mitwirkt.

β. Ein associativer Faktor kommt auch für die Auffassung der Größe des Abstandes *(quantitas remotionis)*, d. h. für die Tiefenabmessung, inbetracht.

Natürlich dürfen wir von unserm Autor nicht zu viel verlangen. Was er bietet, ist nicht nur höchst unvollständig, sondern zum Teil auch in seinen Grundlagen gänzlich unhaltbar. Aber daß hier wenigstens der Versuch einer psychologischen Ableitung gemacht wird, das ist ein nicht ganz gering anzuschlagendes Verdienst.

Für die Tiefenabmessung werden objektive und subjektive Hülfsmittel angeführt.

Ein objektives Hülfsmittel liegt da vor, wo durch eine Reihe hervorragender Gegenstände, z. B. Bäume, Berge, oder Türme, deren Abstand voneinander bekannt ist, für die genaue Messung *(certitudo)* der Entfernung die nötigen Anhaltspunkte gegeben sind. Wo diese gänzlich fehlen, ist deshalb nur eine allerhand Täuschungen unterworfene Schätzung *(aestimatio)* möglich. So versetzen wir z. B. beim Blick nach oben die Wolken viel zu nahe an den „Himmel" (Witelo denkt diesen natürlich als Kugelschale), während wir da, wo die Wolken über hohen Bergen lagern oder von diesen noch überragt werden, sehen, wie viel näher sie der Erde als dem Himmel sind. In letzterer Bemerkung hat sich, wie auch sonst mehrfach, der Sinn der *remotio* verschoben; sie bezeichnet hier einfach den Abstand zweier Körper voneinander (nicht bloß den Abstand vom Auge); vgl. die Definition p. 155, 27.

Sicherheit in der Distanzabmessung von Körpern auf der Erdoberfläche wird durch Übung erworben. Als Maß dient dabei ein uns von Natur gegebenes und deshalb beim wirklichen Messen selbst unwillkürlich verwendetes Maß, dessen Größe uns in der inneren Vorstellung ganz geläufig ist, der Fuß, und das Maß des ausgespannten Ellbogens, die Elle. Die Länge dieser, meint Witelo (der hier mancherlei zu Alhazen hinzufügt), sei uns unmittelbar durch den Gesichtssinn gegeben.

Daneben wird ein subjektives Hülfmittel angeführt, durch welches zugleich jenes objektive Maß in gewisser Weise seine Erklärung finden soll: die Größe des Winkels, der beschrieben wird, wenn das Auge [1]) sich aus der senkrecht nach unten gerichteten Lage bis zu dem entfernten Gegenstande hin bewegt. Die Beziehung zwischen der Winkelgröße und der linearen Entfernung muß natürlich durch die Erfahrung hergestellt werden. Wieder begegnen uns hier jene auf erfahrungsmäßiger Einstellung beruhenden unbewußten Schlüsse, deren wir schon mehrfach gedachten. Auch die Abmessung der Höhe erhabener Gegenstände wird auf diese Art erklärt (IV 10).

Aber welches Hülfsmittel hat das Auge für die ursprüngliche Größenbestimmung, welche die Grundlage all dieser Erfahrungen bilden muß? Darüber handelt Witelo in einem anderen Kapitel (S. 635). Zunächst werden noch für die Distanzmessung mathematische Grundlagen gegeben (IV 11. 12. 15). — Daß der Himmel im Horizont entfernter erscheint, als im Zenith, wird daraus erklärt, daß die Gegenstände zwischen dem Auge und dem Horizont, welche die Entfernungsabmessung ermöglichen, dem nach oben gerichteten Blicke fehlen (IV 13).

Aus dem Zusammentreten der drei Elemente: der Erfassung des Objekts als eines außerhalb des Organes befindlichen *(remotio)*, der Erfassung der Himmelsrichtung, in der dasselbe sich befindet *(pars uniuersi)*, und der Erkenntnis der Größe des Abstandes desselben vom Subjekt *(quantitas remotionis)*, entsteht die Wahrnehmung des bestimmten Ortes *(locus)* eines Objektes. Die bestimmte Lokalisation erfolgt also aufgrund des Wissens um den Leitstrahl, der Objekt und Centrum des Auges verbindet, mit Hülfe der für die Erkenntnis des Abstandes erforderlichen psychischen Faktoren. Die Richtung des Leitstrahles erfaßt der Gesichtssinn selbst, soweit er in das Auge fällt; die unterscheidende Kraft, in welcher die auf den Abstand des Objektes vom Auge und auf das Maß dieses Abstandes bezüglichen Dispositionen ruhen, erfaßt vermittelst jener vom Auge empfundenen Richtung und jener

[1]) Bloße Augenbewegung und Bewegung von Kopf und Auge zusammen wird dabei nicht unterschieden.

ihr eigenen Dispositionen den Ort des Objektes in der Außenwelt (IV 14). So kommt nach Witelo, wie wir schon zu Eingang bemerkten, die bestimmte Lokalisierung zustande durch das Zusammenwirken von Empfindung und von associativen Elementen in der Wahrnehmung.

γ. Die Auffassung der Größe eines gesehenen Objektes — das zweite der von Alhazen und Witelo (sowie von Bacon) aufgezählten *uisibilia per accidens* — kommt in derselben Weise durch das Zusammenwirken des perceptiven und des apperceptiven Elementes zustande.

Ihre Grundlage ist die von jenen Theoretikern angenommene unmittelbare Empfindung von der Grösse des Bildes des gesehenen Objektes vorn am Auge (in der *cornea*) und von der Größe der Winkel, die im Centrum des Auges durch die von dort bis zu den Enden der Durchmesser dieses Bildes gehenden Linien gebildet wird. Die im Chiasma wohnende Unterscheidungskraft, die ja mit der in der Linse lokalisierten Sehkraft des Auges durch die *spiritus uisibiles* und die seelische Einheit (vgl. p. 152, 13) verbunden ist, projiciert diese Größe des Bildes des Gegenstandes nach Maßgabe der im Augencentrum von den Durchmessern jenes Bildes gebildeten Winkel auf das Gesichtsfeld, welches durch die von ihr erfaßte Entfernung des Objektes gegeben ist (IV 17. 27). So erfaßt sie die wahre Größe des gesehenen Objektes (*quantitatem rei uisae secundum suum esse* 161, 28).

Die Unterschiede der scheinbaren Grösse, welche durch die wechselnde Entfernung der Objekte bedingt sind, und sonstige Eigentümlichkeiten der geometrischen Perspektive werden von Witelo im Anschluß an Euklid behandelt (IV 18—26); über die Ursachen der Sinnestäuschungen bei der Größenschätzung wird nach Alhazen, doch mit Einfügung eigener Beobachtungen [1]), mancherlei beigebracht (IV 28).

δ. Ausführlich werden auch die übrigen von Alhazen aufgezählten *uisibilia per accidens* besprochen, indem jedesmal an die

[1]) Sie waren uns durch die dabei gemachten Ortsangaben von besonderem Werte für die Lebensgeschichte Witelo's; vgl. S. 208 ff.

nach Alhazen gegebene Bestimmung ihrer Natur und Erkenntnisweise lange, dem Euklid entnommene Erörterungen über ihre perspektivische Erscheinung angeschlossen werden.

Zuerst kommt die Lage *(situs)* zur Sprache. Die Lagenverhältnisse eines Objektes ergeben sich für die Wahrnehmung aus der verschiedenen Entfernung seiner Teile vom Auge. Demgemäß steht es dem Auge gerade oder schräg gegenüber, hat eine gerade Fläche zur Oberfläche oder vor- und zurücktretende Teile u. s. w. Die Wahrnehmung der Lagenverhältnisse unterliegt also denselben Bedingungen, wie die Wahrnehmung des Abstandes (III 29—32).

In ähnlicher Weise erkennt das Auge auch die Körperform (*corporeitas* IV 63), ob der Körper ebene, konvexe oder konkave Flächen hat. Freilich hat nur bei nicht zu entfernten Körpern der Sinn die Anhaltspunkte zur Auffassung der Körperlichkeit in der unmittelbaren Perzeption [1]. Bei entfernten Körpern ist nur der Unterschied der Breite und Höhe, nicht aber auch der der Tiefe, in der unmittelbaren Empfindung ausgeprägt. Daß auch die sich nur flächenhaft darstellenden entfernten Objekte Körper seien, schließt die urteilende Kraft (IV 63).

Damit ist zugleich erklärt, wie die Gestalt *(figura)* der Körper erkannt wird. Die hinsichtlich dieser (IV 97), wie hinsichtlich der Körperform (IV 98) vorkommenden Sinnestäuschungen werden nach dem üblichen Schema behandelt. Weiter werden besprochen: die Wahrnehmung der Trennung *(distinctio)* und des Zusammenhangs *(continuatio* und *contiguatio)* der Körper, welche der Unterscheidungskraft aufgrund der Verschiedenheiten von Licht und Farben und Schatten möglich ist (IV 99—100); die Wahrnehmung der Zahl (IV 101), die wieder auf der Unterscheidung des Getrennten beruhen soll (die in der Zahlvorstellung gegebene Synthese untersucht Witelo nicht und erklärt darum die Zahl rein sensualistisch), sowie die Sinnestäuschungen hinsichtlich der Zahl: Doppelsehen u. s. w. (IV 103—109); die Wahrnehmung von Bewegung und Ruhe, welche die Vor-

[1]) Das bedeutet das *per se* 168, 16; nicht, daß die *corporeitas* ein *uisibile per se* sei.

stellungen des Raumes und der Zeit voraussetzen (IV 110—111), wobei auch verschiedene bei der Bewegung des Auges selbst sich ergebende Unterschiede zur Sprache kommen (IV 117 ff.). Auch eine Reihe von Sinnestäuschungen wird hier wieder nach dem üblichen Schema angeführt und erklärt (IV 138), z. B. daß der Mond mit dem Wanderer voranzugehen scheint, daß derjenige, welcher in einem Schiffe schnell den Fluß hinabfährt, vermeint, die entfernteren Bäume bewegten sich in umgekehrter Richtung an ihm vorbei, daß ein schnell sich drehender Kreisel zu ruhen scheint; ferner die Bewegungsnachbilder beim plötzlichen Abbrechen einer Drehbewegung des eigenen Körpers, die auf die noch andauernde Bewegung der inneren Lebensgeister zurückgeführt werden. Auch daß die Bewegung, um wahrgenommen zu werden, eine gewisse Geschwindigkeit haben muß, ist dem Autor bekannt und wird an dem Beispiel der verschiedenen Räder einer Uhr erläutert.

ε. Indem Witelo seine Darstellung dem Leitfaden der Unterscheidung der *uisibilia per se* und der *uisibilia per accidens* gemäß disponiert, folgen jetzt in bunter Reihe noch Rauheit und Glätte (IV 141), Durchsichtigkeit und Undurchsichtigkeit (IV 142. 143), Lockerheit und Festigkeit (IV 144), Schatten und Dunkel (IV 145—147), Schönheit und Häßlichkeit (IV 148–150), Ähnlichkeit und Verschiedenheit (IV 151–153). Alle diese Bestimmungen sollen aufgrund von Licht und Farbe von der urteilenden Kraft erfaßt werden, zumeist auf dem Wege eines Schlusses, zum Teil auch, wie Schatten und Dunkel, auf dem der Negation. Weil es sich hier also nicht um unmittelbare Sinnesinhalte handelt, so sind mancherlei Täuschungen möglich, die zum Teil mit großer Ausführlichkeit, doch ohne bemerkenswerte Gesichtspunkte, behandelt werden (vgl. auch IV 154 und 155). Einige Worte mögen noch dem, was über Schönheit und Häßlichkeit gesagt wird, gewidmet werden.

5. Das Schöne und Häßliche. — Die Behandlung des Schönen bei Alhazen und Witelo wird dadurch eine seltsam enge und verschränkte, daß sie ganz in das Schema eingezwängt wird, das durch die *uisibilia per accidens* gegeben ist. Das Schöne erscheint als Inhalt der Wahrnehmung, nicht

als besonderer Empfindungsinhalt, sondern als etwas, das aus den direkten Empfindungsinhalten und deren accidentellen Bestimmungen sowie aus den Verhältnissen dieser Elemente wieder in accidenteller Weise sich ergibt. Dieser trostlos dürre Ableitungsversuch weiß von der Schönheit nur zu sagen, daß sie ein „Wohlgefallen der Seele" (*placentia animae* 172, 28) sei — gemeint ist doch wohl das Objekt eines solchen Wohlgefallens —, dessen besondere Formen dann im einzelnen aufgezählt werden.

Da hören wir denn (IV 148), daß Licht und Farbe — die beiden *uisibilia per se* — gefallen, wie z. B. die leuchtenden Himmelskörper, die grüne und die rosige Farbe. Ebenso kommen die *uisibilia per accidens* inbetracht: die Größe, wie z. B. der Mond und die Sterne erster Größe mehr gefallen sollen, als die kleineren Sterne; die Lage z. B. bei Buchstaben, die nicht kraus durcheinander stehen dürfen; ferner bestimmte Formen, wie mandelförmige Augen, während runde häßlich seien; bestimmte Körperformen, wie die Kugel und die runde Säule; ferner der Zusammenhang, wie z. B. bei einer grünen Wiese; aber auch die Trennung, wie z. B. bei den einzelnen Sternen, im Gegensatz zur Milchstraße. Bewegung und Ruhe vereinigen sich in der vornehm getragenen Sprechweise; die Rauheit eines geketteten Tuches gefällt so gut wie die Glätte der Seide. Ferner die Ähnlichkeit, da z. B. ungleiche Augen und verschieden geformte Wangen Mißfallen erregen; aber auch die Verschiedenartigkeit gefällt, z. B. die Verschiedenheit der Glieder eines Organismus. Ist dies eine rein äußerlich an der Hand der *uisibilia per se* und *per accidens* fortschreitende Beispielsammlung, bei welcher der Grund des Gefallens überhaupt nicht zergliedert wird, so ist anderes noch äußerlicher, da dort nur die Bedingungen angegeben werden, unter denen etwas Schönes oder Häßliches sichtbar wird. Die Entfernung soll Häßliches, z. B. Flecken und Runzeln, zum Verschwinden bringen, die Nähe schöne Einzelzüge sichtbar machen; die Durchsichtigkeit der Luft läßt die Sterne erscheinen, welche beim Nebel verschwinden, der Schatten läßt kleine Flecken zurücktreten; nur im Dunkel scheinen die Sterne. Alles das ist ganz äußerlich nach einem der Sache selbst fremden Schema aneinander gereiht.

Die Verbindung mehrerer dieser Gesichtspunkte erhöht die Schönheit. Neben den Einzelelementen kommt dabei auch das rechte Verhältnis *(proportio)* der Teile inbetracht. Auch hier bleibt der Verfasser indes bei dem rein Äußerlichen stehen.

Übrigens erkennt Witelo (bei Alhazen fehlt die Bemerkung) sehr wohl, welche Bedeutung die Gewohnheit für die ästhetische Wertung hat. Andere Farben, eine andere Körperstatur gefallen dem Mauren, andere dem Dänen, während der Geschmack des Deutschen zwischen beiden in der Mitte steht [1]).

Ebenso äußerlich ist die Besprechung des Häßlichen (IV 149), bei der sich dann wieder eine zutreffende Bemerkung über die Macht der Gewohnheit findet, die dem einen häßlich erscheinen läßt, was der andere herrlich findet.

Wie wenig diese Bemerkungen über die subjektive Bedingtheit des Schönen und Häßlichen indes für Witelo prinzipielle Bedeutung gewinnen, sieht man daraus, daß er gleich darauf wieder nach dem üblichen achtteiligen Schema von den Sinnestäuschungen über Schön und Häßlich redet, als wäre das Schöne und Häßliche eine objektive Bestimmung, wie Farbe, Größe, Figur, Ruhe und Bewegung u. dgl.

Was wir schon in den „Vorbemerkungen" [2]) über den Wert der „Perspektive" für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, insbesondere aber für die Geschichte der Psychologie, andeuteten, dürfte durch die vorstehende Darstellung seine Bestätigung gefunden haben.

Die „Perspectiua" lehrt uns Witelo als einen der Männer kennen, welche die Begeisterung und den Schwung des Neuplatonikers, der in allem Niederen das Bild einer höheren Welt erblickt, verbinden mit der Hingabe an mathematische exakte Naturforschung. Seine Zergliederung der Wahrnehmung aber in einen der unmittelbaren Empfindung angehörigen und einen associativen Bestandteil, seine Theorie der unbewußten Schlüsse, seine Behandlung der Tiefendimension in

[1]) S. oben S. 203 f.
[2]) S. 186 f.

der Raumanschauung, in etwa auch seine Zergliederung der Bedingungen des Schönen in der Gesichtswahrnehmung sind trotz mancher Verkehrtheiten ebenso bedeutsame Beiträge zur Psychologie, wie die mathematischen und optischen Ausführungen des Buches solche zur exakten Wissenschaft enthalten. Kommt hierbei Witelo in der Hauptsache auch mehr das Verdienst der Erhaltung und Weiterführung von Gedanken Alhazen's und seiner Vorgänger zu, als der Ruhm selbständiger Wissensfindung, so bleibt doch kulturhistorisch Witelo, der Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, eine beachtenswerte Erscheinung, deren Licht zwar von dem größeren Roger Bacon's, seines Konkurrenten auf dem Gebiete der „Perspektive", überstrahlt wird, die aber trotz des Abstandes der Jahrhunderte verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 3 Anm. 1. Der Nachweis für den Ursprung des Citates: „Malum pugnat contra bonum ex uirtute boni“ ist S. 353 gegeben. Ich glaube nicht, daß das „alibi“ des Textes auf Aristoteles gehen soll (die Stelle ist aus Ps.-Dionysius).

S. 5 Z. 11. Zu postea füge als Anmerkung hinzu: Prop. XIV, 3.

S. 8 Anm. 1. Die dort nachgewiesene Stelle aus Augustin wird auch von Thomas von Aquino angeführt (II Sent. d. 13 q. 1 a. 2 obi. 2). Ebenso nimmt Bonaventura (II Sent. d. 13 a. 1 q. 1 ad oppos. 3, pag. 311 b) anscheinend Bezug auf dieselbe.

S. 12. Die Zeilenziffer 15 ist um eine Zeile höher zu rücken.

S. 14 Z. 31. Setze nach exemplaris ein Komma.

S. 16 Z. 17. Zu animali füge als Anmerkung hinzu: *Animalis* bedeutet hier natürlich *seelisch* (von anima, nicht von animal). Vgl. den Index zu meiner Ausgabe von Avencebrol's Fons uitae (Beiträge I, 2–3) S. 410 unter „Animalis“.

S. 19 ist unten bei den Anmerkungen ausgefallen: [5]) Siehe den kritischen Anhang.

S. 22 Z. 15. Füge zu postea als Anmerkung hinzu: Propos. XIX.

S. 31 Anm. 4. Wie der Korrektor des Laurentianus, so liest auch *C* (s. S. 96).

S. 32 Anm. 3 muß heißen: Prop. XI, 2 (p. 15, 16–17); XVII; XXI (p. 27, 4–5).

S. 40 Z. 7. Für *exquirit* vermute ich *exprimit*.

S. 41 Z. 18. Statt diuersitaten l. diuersitatem.

S. 42 Anm. 4. Zu dem Citat aus dem Liber de causis vgl. auch §. 6 (p. 170, 7): et significatio quidem illius est reditio sui super essentiam suam.

S. 43 ist die Zeilenziffer 35 um eine Zeile herabzurücken.

S. 48 Anm. 1 Z. 4. Statt: Keil I. II lies: Keil T. II.

S. 49, 14 sind die Worte scilicet diuiditur als Glossem zu streichen.

☛ S. 51 Anm. 1. Benutzt ist die gewöhnlich irrig dem Boethius zugeschriebene Übersetzung des Jacobus de Venetia, in der die Stelle ebenso wie in De intell. lautet: „Sollertia autem est subtilitas quaedam in non perspecto tempore medii“ (*PL* 64, 744 B). Vgl. S. 569 Anm. 1, wo die Sache richtig gestellt ist.

☛ S. 52, 8–10. Die Stelle dürfte nach *L* so zu lesen sein: „Quod est quia uisio exemplaris primi et rerum in eo est uita beata.“ Die

Worte „cognitio uel“ sind wohl Glossem. Daß hier exemplaris Adjektiv ist, unmittelbar vorher Z. 8 Genitiv von exemplar, dürfte nicht weiter stören.

☛ S. 56, 8. Mit den besseren Handschriften ist e t i a m zu streichen und statt quae zu setzen q u o d (auf bonum bezüglich).

S. 66, 22. Die Lesart i d e o aller Handschriften außer L^a (am Rande) ist beizubehalten.

S. 71. Zum Verzeichnis der angeführten Autoren kann noch nachgetragen werden, daß p. 3, 18 eine Stelle aus P s.-D i o n y s i u s, De diuin. nom. angeführt wird. Vgl. S. 353 Anm. 4.

S. 79 Z. 1 zu 4 ipsa. Statt *P* lies P^3.

S. 82 Z. 18 streiche die Ziffer 7.

S. 85 Z. 11 est *fehlt* LCP^2P^3: streiche P^3.

Ebd. Z. 1 von unten lies maxime.

S. 86 Z. 13. Statt XIII l. XIV. Zu der dort erwähnten Verwirrung in den Handschriften ist zu vergleichen, was zu p. 40, 5. 40, 18—19. 54, 13 gesagt ist.

S. 87 Z. 7 simpliciter *von* L^a *nachgetragen.* Füge hinzu: *am Rande.*

S. 88. Zu p. 20, 1 lies: accipiendo.

S. 89 Z. 15 ist zwischen illud und et ein größerer Zwischenraum zu denken (e t ist das neue Lemma).

S. 93 Z. 6 fehlt vor Monas die Zeilenziffer 16.

S. 95. Zu p. 30, 2 l. *auch.*

S. 96 Z. 16 l. *von.*

S. 102 zu p. 40, 17 hinter informatae ergänze: P^3.

S. 107 Z. 2 von u. Statt *fehlt* P^1P l. *fehlt* P^1P^2.

S. 108 Z. 22 hinter *ausgefallen* fehlt die Schlußklammer.

S. 109 Z. 18 fehlt vor convertat die Zeilenziffer 2.

S. 111 zu p. 52, 2. Statt superiorem l. superiorum.

Ebd. zu p. 52, 9. Vgl. die oben zum Text S. 52, 8—10 gemachte Bemerkung.

S. 114 Z. 23 fehlt vor sint die Zeilenziffer 12.

S. 115 zu p. 56, 8. Vgl. oben die Bemerkung zum Text.

Ebd. Z. 1 von u. Nach 30 setze ein: et.

S. 116 zu p. 57, 18. Statt: *hinter* dicitur lies: *hinter* sicut, und streiche die Worte: sicut | *fehlt L.*

S. 118 Z. 7. Statt cognitione l. comprehensione (Vgl. S. 581 Anm. 6).

Ebd. Z. 21 lies: 7) sed concordantia.

S. 123 Z. 21. Von: pars et *fehlt* P^3 streiche die Worte pars et.

Ebd. Z. 17. Statt 6 l. 6—7.

S. 126 zu p. 70, 31. In: *fehlt* P^1AP^3 lies P^2 statt P^3.

S. 129 Z. 1. Tilge das Komma hinter negotii.

Ebd. Adn. crit. zu 8. Auch Amplon. Fol. 374 hat uiri.

☛ S. 142 Z. 11 v. u. Statt lenitas l. leuitas. Vgl. S. 616 Anm. 6.

S. 145 Anm. 2. Statt 158 l. 153.

S. 152 Z. 28 l. comprehendi.

S. 156 Z. 16 l. uisibilia.

☛ S. 162 Z. 17. Statt Vratizlauiensem l. Wratizlauiensem. Vgl. S. 209, 7.

S. 164 Z. 14. Tilge das Komma nach modicum. Modicum steht hier adverbiell, zu maius gehörig, wie p. 170, 38 paululum zu uelocius. Vgl. auch 171, 5

☞ S. 172 Z. 8. Lenitas l. Leuitas, Z. 11 lenitatis l. leuitatis (s. zu 142, 11).

S. 174, 18 l. eandem.

Ebd. Anm. 1. Vgl. Alhazen II 59, p. 64: Et similiter si una gena fuerit profunda, et altera prominens, erunt in fine turpitudinis.

S. 177 Z. 19 l. plurium.

S. 184 Z. 5. Statt Psychologie l. Philosophie.

S. 186 Anm. 1. Füge hinzu: Black in dem S. 191 Anm. 3 citierten Werke p. 340 nach cod. Bodl. Ashmol. 424.

S. 191 Z. 2 v. u. l. bequeathed.

S. 192 Z. 22. Statt Amplon. 374 l. Amplon. Fol. 374.

S. 193. Auch Paul Tannery erklärt die Form *Witelo* für richtig: Œuvres de Descartes, publ. par Ch. Adam et P. Tannery. I. Paris 1897. p. 241 (Die Notiz dort ist von Tannery, wie aus dem, was Adam in der Vorrede zu Bd. VIII, p. IX sagt, erhellt).

S. 195 Z. 20. Lies: Deutschland.

S. 204 Anm. 2. Daß es nicht nötig ist, wegen der Erwähnung des „weißen Bären“ eine Bekanntschaft mit dem Eisbären der Polarländer anzunehmen, zeigt auch die Erwähnung einer ἄρκτος λευκὴ μεγάλη in dem von Kallixinus beschriebenen Festzuge des Ptolemäus Philadelpus zu Alexandria: Athenaeus V 201 c (p. 446, 20 Kaibel), auf welche mein Kollege, Herr Prof. Bruno Keil in Straßburg, mich aufmerksam macht. Der Fahlbär im Libanon (Ursus syriacus, der דֹּב der Bibel) ist überhaupt gewöhnlich heller von Farbe.

Ebd. Anm. 4. Wie Baldi und Heilbronner auch Gley S. 288.

☞ S. 206 Z. 22. Statt 66 Minuten 9 Sekunden lies 66 Grad 9 Minuten.

☞ S. 212 Anm. 1. Nach den Erkundigungen von Herrn Professor Dr. Jungnitz in Breslau betrifft die dort erwähnte Handschrift in Udine nicht die Diöcese Breslau, sondern die damit oft verwechselte Diöcese Brzetyslaw in Cujawien.

S. 217 Anm. 4. Lies: Perpect. X 69.

☞ S. 221. Wenn der Verfasser von De intelligentiis mit dem Verfasser der Perspectiua identisch ist, wie ich höchst wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, so werden wir nach dem, was S. 420 f. über die Abfassungszeit von De intelligentiis aufgrund des Citates aus dieser Schrift bei Thomas von Aquino, Quodl. VI q. 11 a. 19 ausgeführt ist, besser tun, Witelo entweder schon vor 1260 in Padua studierend zu denken — wo ja die Hochschule nicht völlig ruhte —, oder anzunehmen, daß er dort als Lehrer thätig war. Ebenso wird seine Geburt auf 1220 heraufzurücken sein.

Demgemäß sind auch die Angaben S. 223 zu modifizieren.

☞ S. 241. Zur Abfassungszeit von De int. vgl. S. 421 f.

S. 244 Z 8. Schon Janocki (Janociana II, 291), dem Wiszniewski I, 460 zustimmt, schreibt die Geomantie dem Witelo zu. Dagegen Żebrawski, Bibliografija S. 7 Anm. 1.

☞ S. 248. Zum Titel von De intelligentiis vgl. S. 421.

☞ S. 249 Z. 6 v. u. Statt: Boethius lies: Jakob von Venedig. Vgl. S. 569 Anm. 1.

S. 282 Z. 12. Statt: Avicenna setze: Liber de causis.

S. 283 Z. 14 ff. Zur Disposition dieses Teiles vgl. auch S. 547.

☞ S. 284 Z. 4. Nach der Überschrift: „Erster Teil. Die erste Ursache" ist die Unterabteilung: „1. *Die Natur der ersten Ursache* (I—XV)" ausgefallen.

S. 299 Z. 7 v. u. Nach 453 setze ein Komma.

Ebd. Z. 1 v. u. Lies: uel in.

S. 304 Z. 16. Lies: Anselm's nicht.

S. 311 Z. 2 v. u. Lies: findet.

S. 314 Z. 10 v. u. Streiche die doppelt gesetzten Silben: ein Al.

S. 315 Anm. 1. Auch De caus. et proc. uniu. I tr. 4 c. 5, Bd. X S. 419 b Borgnet bekämpft Albert die Ansicht einiger, welche sagten: omnia esse unum, et quod diffusio primi in omnibus est esse eorum, als „pessimus error" (vgl. ebd. c. 3).

S. 323 Anm. 2 Zeile 2. Statt: A. 3 lies: A. 4.

S. 342 Z. 8 v. u. Statt: neuplatonischen lies: platonischen.

S. 347 Anm. 3 (zu der Stelle aus Plotin): Die Verbindung des Arithmetischen und Metaphysischen ist besonders deutlich Enn. V 3, 12 (p. 170, 13—19 Müller).

S. 352 Z. 20—24. Der Gegensatz der Einheit der tugendgemäßen Mitte und der Vielheit der Laster ist schon von Aristoteles selbst ausgesprochen; vgl. Eth. Nic. II 5, p. 1106 b 28—31: *ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δὲ ἀγαθὸν τοῦ πεπαρασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς.*

S. 387 Anm. 1. Ebenso wie Albert, berichtet auch Thomas von Aquino De pot. q. 3 a. 8. Vgl. III Sent. d. 33 q. 1 a. 2 c. solut. III (quidam philosophi quos sequitur Auicenna).

S. 442 Anm. 2. Von der proprietas loci quae est saluare spricht auch Albert Sent. I d. 37 a. 25, Bd. XXVI p. 267 a Borgnet.

S. 462 Anm. 1. Lies: Scharastani.

S. 466 Anm. 2. Vgl. die Bemerkungen der Herausgeber Bonaventura's, ed. Ad Claras Aquas, Bd. IV S. 391 Anm. 3 und Itin. ment. in Deum c. 2 n. 5, Bd. V S. 300 mit Anm. 7.

S. 477 Anm. 3. Über den Gebrauch des Wortes *exemplar* vgl. das Sachregister.

S. 484 Z. 13—16. Vgl. dazu auch den Bericht bei Albert Summa de creat. I tr. 4 q. 24 a. 1, Bd. XXXIV p. 475 a.

☞ S. 509 Z. 4 v. u. Nach „Autor" sind die Worte: „dort, wo er vom Leben handelt" ausgefallen; vgl. S. 602 Anm. 3.

S. 521 Anm. 7. Füge hinzu s. S. 554.

S. 522 Anm. 5. Füge hinzu S. 482.

☞ S. 581 Z. 1. Statt: ausgedehntes lies: unausgedehntes.

Litteraturverzeichnis.

Vollständige Titel der benutzten Bücher und Aufsätze[1]).

ADLHOCH, BEDA. Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. v. Gutberlet. VIII (1895) S. 52—69. 372—389. IX (1896) S. 280—297. X (1897) S. 261—274. 394—416.

— — Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises. Ebd. XVI (1903) S. 163—170. 300—309.

BAARMANN, J. Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haitam. Herausgegeben und übersetzt von Dr. J. Baarmann. Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXXVI (1882) S. 195—237.

BACH, JOSEPH. Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechszehnten Jahrhundert. I—II. Wien 1873—75.

BAEUMKER, CLEMENS. Des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen. Paderborn u. Leipzig 1877.

— — Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster 1890.

— — Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. Nach der Handschrift zu Troyes herausgegeben. Paderborn 1893. (Dazu Nachtrag in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. VIII. 1894. S. 222 ff.)

— — Handschriftliches zu den Werken des Alanus. Fulda 1894 (auch in: Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von C. Gutberlet. VI. Fulda 1893. S. 163—175. 417—429. VII. 1894. S. 169—185).

— — Ein Naturforscher und Philosoph des XIII. Jahrhunderts in Schlesien. In: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens. Bd. XXXII. Breslau 1898. S. 373—380.

— — Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten male vollständig herausgegeben und besprochen. Münster 1898 (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters. Bd. II. Heft 6).

— — Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. Münster 1900.

[1]) Die nur einmal oder nur beiläufig citierten Schriften sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt.

BALDI. Vite de Matematiche. — Daraus mitgeteilt: Vite di matematici arabi tratte da un' opera inedita di Bernardino Baldi con note di M. Steinschneider. Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. V. Roma 1872. p. 427 - 534 (p. 461 - 467 über Alhazen). Der Artikel *Alhazeno* schon vorher veröffentlicht von Narducci, ebd. T. IV. 1871. p. 47. Der Artikel *Vitellione* mitgeteilt von Curtze, ebd. IV, p. 77.

BARDENHEWER, OTTO. Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. B. 1882.

BENTKOWSKI, FELIX. Historya literatury Polskiey wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych. Tom I—II. w Warzawie i Wilnie 1814.

BIEGELEISEN, HENRYK. Illustrowane dzieje literatury Polskiej. Literatura średniowieczna. Okres Piastowski. Tom I. Wiedeń [1898].

Biographie universelle ancienne et moderne. T. 49. Paris 1827. (Darin p. 286—289 ein Artikel von Gley über *Vitellio*.)

BONCOMPAGNI, B. Della vita e delle opere di Gherardo cremonese, traduttore del secolo duodecimo, e di Gherardo da Sabbionetta, astronomo del secolo decimoterzo. — Atti dell' Accademia Pontificia de' nuovi Lincei, T. IV. Anno IV (1850—51). Roma 1852. p. 387—493.

— — Intorno ad un manoscritto dell' Ottica di Vitellione citato da Fra Luca Pacioli. — Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. IV. Roma 1871. p. 78—81.

BOSSUT, CHARLES. Histoire générale des mathématiques depuis leur origine jusqu'à l'année 1808. T. I—II. Paris 1810.

— — Carl Bossut's Versuch einer allgemeinen Geschichte der Mathematik. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von N. Th. Reimer. I.—II. Theil Hamburg 1804.

BOUCHITTÉ, H. Le rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle. Monologium et Proslogium de Saint Anselme, Archevèque de Cantorbéry, sur l'Essence divine, Traduits et précédés d'une introduction. Paris 1842.

BROCKELMANN, CARL. Geschichte der Arabischen Litteratur. Bd. I. Weimar 1898.

BROSCIUS, JOANNES. Apologia pro Aristotele et Euclide contra Petrum Ramum et alios. Additae sunt duae disceptationes de numeris perfectis. Dantisci 1652.

— — Vorrede zu Willichius, De salinis Cracovionis, s. Historiarum Poloniae ... collectio, ed. Mizlerus de Kolof (siehe Histor. Polon. script.).

BYSTRZYCKI, JAN. Rozprawa o wzroście nauk fizycznych w Polsce. — Roczniki towarzystwa królewskiego Warszawskiego przyjaciół nauk (Jahrbücher der königlichen Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft in Warschau). Tom XII. w Warszawie 1818. str. 182—206.

CANTOR, MORITZ. Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1894. Bd. II, 2. Aufl. Ebd. 1900.

CAUSSIN. Mémoire sur l'Optique de Ptolémée, Et sur le Projet de faire imprimer cet Ouvrage d'après les deux Manuscrits qui existent à la Bibliothèque du Roi. — Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles lettres. T. VI. Paris 1822. p. 1—43. (Die Abhandlung wurde von Caussin schon 1812 gelesen.)

CHASLES. Aperçu historique sur l'origine et le développement des méthodes en géométrie, particulièrement de celles qui se rapportent à la géométrie moderne. Bruxelles 1837. 2e éd., conforme à la première, 1875.

CHODYNIECKI, IGNACY. Dykcyonarz uczonych Polaków, zawierający krótkie rysy ich życia, szczególne wiadomosci o pismach, i krytyczny rozbiór ważniejszych dzieł niektórych. W Lwowie 1833. (Darin Bd. III S. 326–330 Art. *Witellion.*)

CURTZE, M. Sur l' orthographe du nom et sur la patrie de Witelo (Vitellion). — Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. IV. Roma 1871. S. 49—77.

— — Kurze Replik an Herrn Dr. T. Żebrawski, Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Krakau. In: Archiv der Mathematik und Physik, gegründet von J. A. Grunert, fortgesetzt von R. Hoppe. 64. Teil. Leipzig 1879. S. 432—434.

DAMROTH, KONSTANTIN. Die älteren Ortsnamen Schlesiens, ihre Entstehung und Bedeutung. Mit einem Anhange über die schlesisch-polnischen Personennamen. Beiträge zur schlesischen Geschichte und Volkskunde. Beuthen O.-S. 1896.

DELAMBRE. Histoire de l'astronomie ancienne. T. I--II. Paris 1817.

DENIFLE, HEINRICH. Meister Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre. In: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Hrsg. von P. H. Denifle O. P. und Fr. Ehrle S. J. Bd. II. Berlin 1886. S. 417—652.

— — Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium ex diversis Bibliothecis Tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle, O. P., . . . auxiliante Aemilio Chatelain . . . Tomus I. Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis 1889.

DEUSSEN, PAUL. Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çañkara über dieselben. Leipzig 1883.

DOMET DE VORGES. Saint Anselme. Paris 1901.

EUBEL, CONRADUS. Hierarchia catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta. Monasterii 1898.

FIJAŁEK, JAN. Polonica średniowieczne według badań niemieckich w 1897—1898 r. — Przegląd Polski. Ogólnego zbioru tom 130. w Krakowie 1898. S. 140 ff. (Darin S. 141–146 eine ausführliche Besprechung meines Aufsatzes: „Ein Naturforscher und Philosoph des XIII. Jahrhunderts in Schlesien".)

FREUDENTHAL, J. Hellenistische Studien. Heft 1 und 2: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke. Breslau 1875.

GAMS, PIUS BONIFACIUS. Series Episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo. Ratisbonae 1873.

GLEY. Siehe Biographie universelle.

GRÜNHAGEN, C. Geschichte Schlesiens. Bd. I—II. Gotha 1884 - 1886.
— — Regesten zur schlesischen Geschichte. I (2. Aufl.). Breslau 1884. II. 1875. III. 1886. IV. (von Grünhagen und Wutke) 1892. V. (von denselben) 1898. (Codex diplomaticus Silesiae Bd. VII. XVI. XVIII.
GUTTMANN, J. Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur. Breslau 1902.
HAURÉAU, B. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale. T. I—VI. Paris 1890—1893.
HEILBRONNER, JO. CHRISTOPH. Historia Matheseos universae a mundo condito ad seculum P. C. N. XVI. praecipuorum mathematicorum vitas, dogmata, scripta et manuscripta complexa. Lipsiae 1742.
Historiarum Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae scriptorum quotquot ab initio Reipublicae Polonae ad nostra usque tempora extant omnium collectio magna ordine chronologico digesta ob exemplarium raritatem iterum typis exscriptorum, suppeditante celeberrima bibliotheca Zalusciana. Edidit, varias annotationes adiecit ac praefatus est Laur. Mizlerus de Kolof. T. I. Varsaviae 1761. (Darin S. 798—806 als No. XVIII De salinis Cracovianis observatio auctore Willichio Reselliano, Krakau 1543, mit der Vorrede des Joannes Broscius aus dem Neudruck Danzig 1645.)
HOUZEAU, J. C. Vade-mecum de l'astronomie. Bruxelles 1882.
JOURDAIN, AMABLE. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain. Paris 1843.
KÄSTNER, ABRAHAM GOTTHELF. Geschichte der Mathematik. Bd. I—IV. Göttingen 1796—1800.
KOCH, HUGO. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz 1900.
KROLL, GUILELMUS. De oraculis chaldaicis. Vratislaviae 1894.
LECLERC, LUCIEN. Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du Grec. Les sciences en orient, leur transmission à l'occident par les traductions latines. T. II. Paris 1876.
LUBIENSKI, STANISLAUS. Series, Vitae, Res Gestae Episcoporum Plocensium. Cracoviae 1642.
MAGNUS, HUGO. Die Anatomie des Auges bei den Griechen und Römern. Leipzig 1878.
MARIE, MAXIMILIEN. Histoire des sciences mathématiques et physiques. T. II. Paris 1883.
MECHERZYŃSKI, KAROL. Historya wymowy w Polsce. Tom. I. w Krakowie 1856.
MONTUCLA. Histoire des Mathématiques T. I—II. Paris 1758; nouvelle éd. T. I—IV. Paris, an VII—an X (mai 1802).
MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859.
NARDUCCI, ENRICO. Intorno ad una traduzione italiana, fatta nel secolo decimoquarto, del trattato d' ottica d' Alhazen, matematico del secolo undecimo, e ad altri lavori di questo scienziato. — Bulletino di

bibliografia e di storia della scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. IV. Roma 1871. p. 1—48.

PLASSMANN, H. E. Die Schule des h. Thomas v. Aquino. 5 Bände mit Supplementband. Soest 1858—1861.

POGGENDORFF, J. C. Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Wissenschaften, enthaltend Nachweisungen über Lebensverhältnisse und Leistungen von Mathematikern, Astronomen, Physikern, Chemikern, Mineralogen, Geologen u. s. w. aller Völker und Zeiten. Bd. I—II. Leipzig 1863. Bd. III (1858—1883), hrsg. von B. W. Feddersen und A. J. von Oettingen. Ebd 1898.

POUDRA. Histoire de la Perspective ancienne et moderne, contenant l'analyse d'un très grand nombre d'ouvrages sur la Perspective et la description des procédés divers qu'on y trouve. Paris 1864.

PRIESTLEY, JOSEPH. The History and Present State of Discoveries relating to Vision, Light, and Colours. London 1772.

— — Dr. Joseph Priestleys, Mitgliedes der Königl. Großbrittanischen Gesellschaft der Wissenschaften, Geschichte und gegenwärtiger Zustand der Optik, vorzüglich in Absicht auf den physikalischen Theil dieser Wissenschaft. Aus dem Englischen übersetzet und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von Georg Simon Klügel . . . Zween Theile. Leipzig 1776. 4°

QUETIF et ECHARD. Scriptores ordinis Praedicatorum. I. Paris 1719.

RÉMUSAT, CHARLES DE. Saint Anselme de Cantorbéry. Tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au onzième siècle. Paris 1853.

ROLFES, EUGEN. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

ROSE, VALENTIN. Anecdota graeca et graecolatina. Mitteilungen aus Handschriften zur Geschichte der griechischen Wissenschaft. Heft 1—2. Berlin 1864. 1870.

RUBCZYŃSKI, WITOLD. Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Przyczynek do historyi projęć średniowiecznych. — Rozprawy Akademii umiejętności. Wydział historycno-filozoficzny. Serya II. Tom II. Ogólnego zbioru tom dwudziestny siódmy. Kraków 1891. (Abhandlungen der Krakauer Akademie der Wissenschaften, historisch-philosophische Abteilung, Serie II Bd. II, der ganzen Sammlung Bd. XXVII.) S. 378—410.

— — Nieznany traktat filozoficzny XIII wieku i jego domniemany autor Vitellio. (Die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens und ihr vermuthlicher Verfasser Vitellio.) Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau 1891. Krakau 1892. S. 17—20.

RUNZE, GEORG. Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle 1882.

RZEPNICKI, FRANCISCUS. Vitae Praesulum Poloniae, Magni Ducatus Lithvaniae, Res praecipuae Illorum temporibus gestae Ad Annum MDCCLX. Origo Ecclesiarum Cathedralium Quatuor Libris comprehensae. Typis Posnaniensibus Clari Collegii Societatis Jesu 1762.

SAINT-MARTIN, VIVIEN DE. Nouveau dictionnaire de géographie universelle. T. I—VII. Paris 1879—1895 (von Bd. III an unter Mitwirkung von Louis Rousselet, von Bd. V ab von ihm fortgesetzt).

SCHEIBEL, JOHANN EPHRAIM. Einleitung zur mathematischen Bücherkenntnis. Erstes bis zwanzigstes Stück. Breßlau 1772—1798.

SCHINDELE, ST. Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. München 1900.

SCHMID, A. Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern. In: Athenäum. Philosophische Zeitschrift, hrsg. J. von Froschammer. Bd. I. München 1862. S. 549—589.

SCHULTE, WILHELM. Die Anfänge der deutschen Kolonisation in Schlesien. In: Silesiaca. Festschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens zum siebzigsten Geburtstage seines Präses Colmar Grünhagen. Breslau 1898. S. 35—82.

SÉDILLOT, L. AM. Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux. T. I—II. Paris 1845—49. (Der Artikel T. I p. 385—399 „Notice du traité de connues géometriques de Hassan ben Haithem" zuerst Nouveau Journal asiatique. T. XIII. Paris 1834. p. 435—458.)

SIEBECK, HERMANN. Geschichte der Psychologie. Erster Theil, erste Abtheilung: Die Psychologie vor Aristoteles. Gotha 1880. Zweite Abtheilung: Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino. Gotha 1884.

— — Zur Psychologie der Scholastik. 7. Alhacen. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. II. Berlin 1889. S. 414—425.

SOŁTYKOWICZ, J. O Stanie Akademii Krakowskiey od Założenia Jey w Roku 1347, aż do teraźnieyszego czazu, Krótki Wyklad Historyczny. w Krakowie 1810.

STEINSCHEIDER, MORITZ. Alfarabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern. Nebst Anhängen: Joh. Philoponus bei den Arabern, Darstellung der Philosophie Plato's, Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus. Größtenteils nach handschriftlichen Quellen. — Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VII^{e} Série. Tome XIII, No. 4. St.-Pétersbourg 1869.

— — Aven Natan, e le teorie sulla origine della luce lunare e delle stelle presso gli autori ebrei del medio evo. Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. I. Roma 1868. p. 33—40.

— — Notice sur un ouvrage astronomique inédit d' ibn Haitham. Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. XIV. Roma 1881. p. 721—740.

— — Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893.

— — s. auch Baldi.

STÖCKL, ALBERT. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band I—III. Mainz 1864—66.

SZOKALSKI. Stanowisko naukowe Ciolka (Vitelliona) w średniowiecznej optyce. — Ateneum pismo naukowe i literackie. Warszawa 1877. T. IV. str. 379–407. 554—579.

TURMEL, JOSEPH. Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle. Revue d'histoire et de littérature religieuses. III. (Paris 1898). p. 289–308. 407—434. 533–552. IV (1899). p. 217–238. 289–309. 414—434. 537—562.

VOIGT, GEORG. Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. 3. Aufl., besorgt von Max Lehnert. Bd. I–II. Berlin 1893.

WIEDEMANN, EILHARD. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft bei den Arabern. Annalen der Physik und Chemie, hrsg. von Poggendorff. 6. Reihe. Bd. 9. Leipzig 1876. S. 656—658.

— — Sull' ottica degli Arabi. Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. XIV. Roma 1881. p. 219–225.

— — Bemerkungen zu dem Aufsatz von Herrn Dr. J. Baarmann: Abhandlung über das Licht von Ibn al Haitam. ZDMG. XXXVIII (1884) S. 145—148.

WILDE, EMIL. Geschichte der Optik, vom Ursprunge dieser Wissenschaft bis auf die gegenwärtige Zeit. Bd. I–II. Berlin 1838—43.

WINDAKIEWICZ, STANISŁAW. Bologna i Polska. — Przegląd Polski. Ogólnego zbioru tom 88. w Krakowie 1888. str. 1—72.

WISZNIEWSKI, M. Historya literatury polskiéj. Tom I. Kraków 1840.

WITUSKI, L. O życiu i dziele optycznem Vitellona. Poznań 1870.

WÜSTENFELD, FERDINAND. Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttingen 1840

— — Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Göttingen 1877 (aus: Abhandlungen der Göttinger Ges. d. Wissensch. Bd. XXII).

ŻEBRAWSKI, TEOFIL. Bibliografija pismiennictwa Polskiego z działu matematyki i fizyki oraz ich zastósowań. Na obchód czterechsetletniéj rocznicy urodzin Kopernika. w Krakowie 1873.

— — Uwagi nad rozprawą Profesora Maxim. Curtze w przedmiocie pisowni imienia i narodowości Witka autora optyki z XIII wieku. — Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydzdialu filologicznego Akademii umiejętności. Tom VI. w Krakowie 1878 (Abhandlungen und Sitzungsberichte der philologischen Abteilung der Krakauer Akademie der Wissenschaften, Bd. VI). S. 425–435.

— — Quelques mots au sujet de la note de M. Maximilien Curtze sur l' orthographe du nom et la patrie de Witelo. — Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubblicato da B. Boncompagni. T. XII. Roma 1879. p. 315—317.

ZELLER, EDUARD. Die Philosophie der Griechen. Drei Teile in 6 Bänden. 3. 4. und 5. Aufl. Leipzig 1880—1903.

I. Personen- und Ortsverzeichnis.[1]

Aa, Van den, s. unter *V.*

Abaelard 287 (Gottesbeweis) 309. 518. 597.

Abano 217. 257.

Adam 298. 643

Adelhard von Bath 244. 322 f.

Adlhoch 289. 296 f. 300 f. 302. 304—307. 645.

Aegidius von Lessines 541.

Aegidius Romanus 301 f.

Ägypter, Schrift *„Über die Mysterien der Ägypter*, s. unter *Mysterien*.

Akademiker 344. 347.

Alanus ab Insulis 72 (in *De int.* citiert). 118. 187. 188. 247 (*De intelligentiis* nicht sein Werk). 250. 286 f. 322. 331 f. (Gottesbeweis) 380. 518. 586. 603.

Albert der Große (bis S. 240 nach Jammy, später nach Borgnet citiert) 190. 203. 216. 219. 249. 270. 301. 310 (Stellung zum ontologischen Gottesbeweis). 313. 315. 318. 323 (Gottesbeweis aus der Bewegung). 325—327. 332 (Gottesbeweis ex ratione causae efficientis). 333 f. 336. 340. 388—390. 403. 407—414 (Lichtmetaphysik). 423 f. 429—432. 451. 458. 472. 525—527 (Intelligenzen). 532. 537 f. 539 f. 542—544 (Engellehre). 548-551. 553 f. 556 (Erkennen der Intelligenzen). 559. 560 (dreifaches Universale nach den Platonikern). 564. 566 f. (Intellekt des Engels). 569. 576 f. 579. 581. 587 f. 590—593. 595. 597. 600. 602. 605. 644.

Albinus 190.

Alemannien 203.

Alexander von Aphrodisias 247—248. 326. 483. 527.

Alexander von Hales 118. 300. 316—317 (Gottesbeweis). 321. 326. 336. 380. 393 f. (Lichtmetaphysik). 406 f. 423. 431. 444. 535. 553. 556. 575. 577.

Alexander de Insula 248.

Alfarabi 336 f. 350. 388. 389 f. (Lichtmetaphysik). 407. 423 f. 431. 537. 624.

Alfredus Anglicus 244.

Algazel 273. 336. 389 f. (Lichtmetaphysik). 537 f. 572.

Alhaitam s. Alhazen.

Alhazen XXI. 132. 185. 187. 202 f. 216. 224. 225—234 (Leben u. Werke). 235—238 (Verhältnis Witelo's zu ihm). 240. 242. 250 f. 255. 606. 609. 610—616 (Auge). 616 ff. *(uisibilia per se* und *per accidens)*. 620—622 (Sehen). 624 (Charakter seiner Psychologie). 625 (unbewußte Schlüsse). 626—628. 630 (Zeit der Wahrnehmung). 631 ff. (Association). 637. 639.

Alkuin 379.

Amalrikaner 448 f.

Ambrosiaster 288. 318.

Ambrosius 288. 293. 417. 419.

Anaritius 226.

Anaxagoras 72 (in *De int.* citiert). 498.

Andreas II, Bischof von Płock 194. 195.

Anselm von Canterbury 290—310 (Gottesbeweise). 311. 342. 379.

[1]) Ortsnamen und Büchertitel sind kursiv gedruckt.

Apianus XXI. 190. 224. 225.
Apollonius 129. 234. 235.
Apulejus 272. 366. 584.
Arabistische Lehren, s. Averroisten.
Areopagita (Pseudo-), s. Dionysius.
Aristoteles 72 (citiert). 201. 218. 236. 237. 241. 242. 260. 272. 274. 275 f. (Wissenschaft vom Seienden). 281. 313. 322. 324—328 (Gottesbeweis). 331. 333. 336. 339 f. 344. 347. 349—351 (Einheit). 354. 356 (Substanz). 388. 398 f. 455. 405 (Licht). 418. 432 f. 435. 436 f. (Elementenlehre). 438—440. 442. 447 f. 450—452 (Lehre vom Raum). 452 (Lebenswärme). 455. 457 f. 463 f. (Wärme nötig für Empfindung). 466. 469—472 (Natur der Erkenntnis). 479 f. 481 (Lebenswärme). 482 f. 487 f. (Phantasma auch beim unanschaulichen Denken). 489 f. 494 (Immaterialität als Voraussetzung der Erkenntnis). 495 (Sinneserkenntnis). 496 f. (der Körper nicht bloß passiv). 498 f. 500. 502. 504 f. (Leben). 507. 509. 513. 517. 519—521. 524 ff. (Intelligenzen). 568. 576. 580. 584. 586 f. (Zeitbegriff). 589. 591. 602. 618 f. 641. 644. Mittelalterliche Übersetzungen des Aristoteles: 249, 1. 569 f. 602. 641. 643.
Arnold von Protzan 199.
Asch Scharastani, s. Scharastani.
Athanasius 318.
Athenaeus 643.
Augustin 72 (bei Witelo citiert). 272 f. 280. 288—290 (Gottesbeweis). 293. 299 311. 313. 316. 320. 335 f. 357. 359. 364. 366. 372—377 (Lichtmetaphysik). 392. 394—399. 402 f. 416—419. 423. 426. 428. 431. 439 f. 450. 453 f. (Medien zwischen Seele und Leib). 456 f. 460. 461 (das Licht als Subjekt der Erkenntnis). 467. 469 (Aktivität beim Erkennen). 489. 495 (die körperlichen Ursachen nicht wirkend). 499. 510. 517. 519. 525. 533. 535. 543. 559 f. (Erkennen der Engel). 571 (Dämonen). 581. 584. 601. 603. 641.
Augustinismus in der Scholastik 560 (Unterschied vom Neuplatonismus). 603.
Avempace 388.
Avencebrol 118. 258. 261. 346. 348. 383. 384—387 (Lichtmetaphysik). 393. 396. 400. 404. 423 f. 430—432. 448—450 (Ort). 497 f. (alles Wirken von geistiger Ursache). 538 (Intelligenzenlehre). 545. 581.
Averroes 227. 317. 318. 326. 436 f. 455. 457. 526. 537. 546. 580. 624.
Averroisten 539. 541 f. 576. 600.
Avicenna 21. 33. 72 (in *De int.* citiert). 273. 282 (dazu vgl. S. 644). 302. 313. 326. 328—331 (Gottesbeweis). 333. 335 f. 337 (das Notwendige). 338. 343. 349 f. (Einheit). 355 (Ursprung der Formen). 388. 389—391 (Lichtmetaphysik). 402 f. 404. 407. 418 f. 421. 423 f. 431. 454. 459. 466. 472. 495. 498. 501. 517. 525 f. 537 f. (Intelligenzenlehre). 543 f. 545 f. 572. 580. 599. 603 (Quelle für *De int.*). 611. 624. 644.

Baarmann 226. 227. 228. 230. 645.
Bach 306. 318. 645.
Bacon, Roger 185. 202. 231. 461. 478. 541 (Intelligenzenlehre). 607. 610 f. 614—616. 617 (Vervielfältigung der Formen). 618. 619 (*sensibilia per accidens*). 625 (unbewußte Schlüsse). 626 f. 631. 640.
Baeumker XII. XV. 118. 186. 187. 193. 210. 247. 260. 298. 319. 322. 332. 335. 345 f. 358. 363. 398. 405. 423. 429. 436 f. 447 f. 452 f. 463. 471. 507. 539. 551. 573 f. 586. 592 f. 605. 645.
Bagni 217.
Bagnorea 218. 257.
Baldi 186. 200. 204. 226. 646.
Bandinelli, s. Roland Bandinelli.
Bandini IX.
Bandinus 380.
Barach 380.

Bardenhewer 42. 201. 231. 266f. 269. 390. 586. 646.
Bardesanes 462.
Bardesaniten 461.
Barrois 226.
Basilius 379. 525. 533.
Bauch, G., 184.
Baumgarten 297.
Baumgartner 118. 287. 296. 313. 322f. 331. 473. 482. 510.
Beda 203. 380. 439.
Bentkowski 186. 184. 200. 207. 646.
Berkeley 414. 627.
Bernhard von Clairvaux 300. 315. 534f.
Bernhard Sylvester 244. 380. 453.
Biegeleisen 186. 194. 196. 197. 202. 218. 224. 646.
Bienewitz, s. Apianus.
Birkenmajer 193.
Black 191. 200. 643.
Bloch, Ph. 381f.
Blonsius, Cornelius Portulietus 193.
Boer, De, s. unter *D.*
Boethius 42. 72 (citiert bei Witelo). 249 (vgl. aber 569 Anm. 2). 273. 296. 301. 313. 318. 322f. 336. 345. 347. 349. 566. 569f. 584f. (Ewigkeit). 587. 589. 595. 597. 601. 641. 643
Boleslaw der Lange 213. 214.
Bologna 183. 216.
Bonaventura 42. 190. 202. 273. 281. 300. 317 (Gottesbeweis). 334. 336. 346. 348. 366. 380. 394—407 (Lichtmetaphysik). 414. 418f. 423. 425—444 (Parallelen zu Witelo's Lichttheorie). 450 (Gott als geistiger Ort). 450f. (Licht als Form). 454f. (Licht als Medium zwischen Seele und Leib). 458f. 462. 466f. 471. 473f. (Lehre vom Erkennen). 479. 482f. 484f. (intellectus agens und possibilis). 488f. (nicht alle Erkenntnis hat den Ursprung von den Sinnen und ist nicht von einem Phantasma begleitet). 499. 519. 527. 535. 540f. (Engellehre). 544. 546. 548—551. 553. 560f. (Erkennen der Engel). 562—565. 566 (doppelter Intellekt im Engel). 568f. 571. 575—577. 579. 581. 583. 588 (aeternitas, aeuum, aeuiternitas). 595. 597. 604. 620. 641. 641.
Boncompagni 185. 186. 192. 231. 232. 646.
Bonifaz VIII (Papst) 202.
Bonitz 325. 347.
Borek 208—211.
Borgnet 388 (nach Borgnet's Ausgabe ist Albert citiert von S. 388 an; vorher nach der Jammy'schen).
Bossut 186. 200. 226. 233. 238. 646.
Bouchitté 290. 296. 304. 310. 646.
Bradwardin 311.
Breslau 183. 207. 208—213. 223. 643.
Brzctysław in Cujawien 643.
Bridges 186. 232. 615.
Brockelmann 226. 228. 646.
Broscius (Brożek) 186. 205. 207. 210. 213. 225. 646.
Bruno, Giordano 387. 414f. (Lichtlehre).
Bruns 248.
Burgundio von Pisa 118.
Bystrzycki 186. 200. 238. 646.

Campanus von Novara 200. 205.
Cantor 185. 186. 193. 200. 222. 226. 228. 233. 234. 235. 646.
Carra de Vaux 328. 337.
Cassirer 435.
Caussin 226. 228. 229. 233. 236. 646.
Chalcidius 16. 60. 273.
Chaldäische Orakel 365. 370. 412. 452.
Chasles 186. 200. 226. 228. 647.
Chatelain, s. Denifle.
Chodyniecki 186. 207. 209. 229. 244. 647.
Christ, W. 48.
Cicero 272. 293. 317.
Ciołek 191—196 (Witelo nicht Ciołek). 223.
Clarke 449.
Claudianus Mamertus 525. 533. 537.
Clemens IV. (Papst) 201.
Cohn, Leopold 353.
Collectanus 539 (s. Gundissalin).

Commer 184.
Constantinus Africanus 614.
Copernicus 183. 219.
Correns 348. 392.
Corvinus, s. Rabe.
Cousin 370.
Creuzer 262. 264. 267.
Cubalus 217.
Curtze 183. 186. 191. 192. 193. 196. 198. 199. 200. 204. 222. 226. 227. 232. 235. 647.
Czaja 190.
Czechel, s. Sędziwoj von Czechel.

Damascenus, s. Johann von Damaskus.
Damianus 234. 237.
Damroth 196. 210. 647.
Dante 244. 273 f. 281. 346. 513.
De Boer 337. 350. 526.
Delambre 186. 200. 226. 233. 236. 647.
Denifle 118. 219. 314 f. 336. 373. 419. 422. 539. 542. 576. 579. 587. 647.
Descartes 280. 300 f. 304. 305. 355. 520. 522.
Deussen 361. 444. 647.
De Wulf 401. 541.
Diehl 365.
Diels 361. 444. 455.
Dieterich, A. 364.
Dieterici, Fr. 336. 387.
Dietrich von Freiberg 542. 596. 605.
Dionysius (Pseudo-)Areopagita 336. 345. 347 f. (Einheit). 353. 364. 377—379 (Lichtmetaphysik). 392. 395. 398 f. 402. 408. 423. 430. 532—534 (Engellehre). 536. 543 f. 545. 565. 585 f. (Ewigkeit und Zeit). 589 f. 599. 605. 609. 641. 642.
Dionysius Carthusianus (Rickel) 414.
Długosz, Johann 184. 195.
Doketen 365. 453.
Domet de Vorges 297. 301 f. 647.
Dominicus Gundissalinus, s. Gundissalin.
Donatus 245.
Dürgoy 210.
Duns Scotus 300. 527. 535. 552. 595.
Durandus a St. Porciano 582.

Échard 193. 201. 202. 221. 649.
Eckhart 315. 373. 605.
Ehrle 192. 202.
Elieser, Rabbi 381.
Endert, van 290. 318.
Engelbrecht 533.
Epikur 189. 272.
Erasmus, Bischof von Plock 195.
Erdmann, Benno 449. 630.
Eriugena 19?. 308. 345. 377. 381 (Lichtmetaphysik).
Essener 362.
Esser 333.
Eubel 194. 647.
Eugenius, Admiral von Sizilien 229. 236.
Euklid 129. 131. 230. 234. 235. 240. 636.
Eustachius 373.
Ezzelin 219. 220.

Fabricius 248.
Falaqera 387. 448.
Farabi, s. Alfarabi.
Faustus von Riez 533.
Fénelon 298.
Ferrara 183.
Ficinus, Marsilius 414.
Fihrist 444.
Fijałek 193. 196. 199. 205. 647.
Fischer, Kuno 303.
Florentius (Abt von Leubus) 214.
Fluegel 227. 444.
Förstemann 199.
Franck 382.
Frankreich 580.
Frauenburg 183.
Freudenthal 3. 326. 363 f. 381. 448. 647.
Friedlein 235 347.
Fries 298.
Fürst, Jul. 359.

Gabitz 210.
Galen 202. 403. 612.
Galilei 219.
Gams 194. 195. 647.
Garnier von Rochefort (Garnerius Lingonensis) 319 (Gottesbeweis). 448.
Gaunilo von Marmoutier 302.

Gaza, Theodor 12.
Gazali, s. Algazel.
Gebhard 301.
Gebirol, s. Avencebrol.
Gennadius 533.
Gerhard von Cremona 228. 230. 231. 232. 266. 268. 390.
Geyser 297. 304.
Gierke 346.
Gilbert, William 435.
Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus) 72 (citiert in *De int.*). 273. 336. 576. 598.
Gioberti 297. 461.
Gley 186. 194. 209. 220. 221. 647.
Gnostiker 364 f. (Lichtlehre). 371. 531.
Goethe 361.
Goldbacher 366.
Gonzalez 297.
Govi 229. 236.
Graßmann 457.
Gregor X. (Papst) 201. 533. 534–536 (Engellehre). 545.
Gregor von Nazianz 366. 371 f. (göttliches Licht). 533.
Gregor von Nyssa 533.
Gregor von Rimini 527.
Großburg 210. 211.
Grosseteste 414. 451.
Grotefend 211.
Grünhagen 195. 197. 199. 210. 211 212. 213. 214. 648.
Gundissalin 248. 273. 338. 346. 348—350 (Einheit). 393. 424. 539—542 (Intelligenzenlehre). s. Collectanus und Johann von Toledo.
Gutberlet 297. 570.
Guttmann, 393. 526. 538 f. 648.

Haarbrücker 337.
Hagen XXII. 222.
Haggi Halfa 227.
Hakim 227. 228.
Haller 612.
Hauréau XII. 187. 346. 573. 594. 648.
Hedwig, Herzogin von Schlesien 214. 223.
Hegel 304. 309.
Heiberg 202. 210.
Heilbronner 186. 204. 226. 648.
Heinrich I., Herzog von Schlesien 214. 215. 223.
Heinrich von Gent 202.
Heinrich, Joh. Bapt. 300. 303.
Heinze, M. 226. 230.
Heinze, R. 344.
Helmholtz 625.
Heraklides der Pontiker 453.
Heraklit 361. 370 f. 452.
Herbart 619. 628.
Herdain 210.
Hering 621.
Hermann 621.
Hermes Trismegistus (Pseudo-Hermes, *Hermetische Schriften*) 287. 365 f. (Licht). 453. 581.
Hermias (Neuplatoniker) 531.
Hertling 222. 323. 347. 349. 407.
Heyne 214.
Hierokles der Neuplatoniker 453.
Hieronymus 380. 525.
Hildebert von Lavardin 321.
Hipparch 206.
Hippolyt 365. 453.
Honorius von Autun 535.
Horten 526.
Houzeau 206. 226. 648.
Hraban, s. Rabanus.
Hugo von St. Viktor 286. 300. 316. 321 (Gottesbeweis). 535. 580 f. (Gegenwart des Geistes im Raume). 597.

Jakob von Venedig 569 f. 602. 641. 643.
Iamblich 370. 440. 448. 453 f. 529. 531. 584.
Jammy 203 (nach Jammy's Ausgabe ist Albert citiert bis S. 340; von da ab nach Borgnet).
Janauschek 213.
Janocki 643.
Jarochowski 190.
Ibn Gebirol, s. Avencebrol.
Ibn Sina, s. Avicenna.
Jehuda ben Samuel ben Abbas 227.
Jellinek 382.

Jêu, Bücher 365.
Innocenz V. 201. 202.
Joël 383. 448.
Johann XXI. (Papst) 201.
Johann von Damaskus 118. 316. 318. 320. 323. 417. 439. 489. 525. 534—536 (Engellehre). 581.
Johann Dlugosz, s. Dlugosz.
Johannes Duns Scotus, s. Scotus.
Johann von Münsterberg 184.
Johann von Pisa, s. Peckham.
Johann von Salisbury 287.
Johann von Schweidnitz 184.
Johannes Scotus, s. Eriugena.
Johann von Toledo 539 (s. Gundissalin).
Jourdain 231 f. 249. 273. 648.
Isaak Israeli, s. Israeli.
Isibord von Amelunxen 248.
Isidor von Sevilla 72 (in *De int.* citiert). 571. 604.
Israeli 383 f. (Lichtmetaphysik). 411. 423 f. 427. 454. 526. 538
Julian 370. 412. 529.
Jungnitz 643.

Kabbala 359. 381—383 (Lichtmetaphysik). 423. 430. 448 f. (Raum).
Kästner 185. 186. 200. 226. 233. 236. 648.
Kairo 228.
Kalbfleisch 584.
Kallixinus 643.
Kant 277 (Philosophie als apriorische Vernunftwissenschaft). 297 f. (Begriff des „ontologischen“ Gottesbeweises). 304. 309. 449.
Kaufmann 610.
Keil 643.
Kepler 186.
Kleinburg 210—211.
Kleutgen 300. 303. 406. 461.
Knie 211.
Knothe 211.
Koch 378. 532. 648.
Köln 216. 579 A. 1.
Koran 537.
Korotyński 195.
Krakau 206—207. 209.
Kretschmer 203.
Kroll 347. 365. 453. 531. 648.
Krumbacher 235.
Kükenthal 204.

Lagarde 387.
Landauer 325.
Leclerc 231. 232. 648.
Leibniz 297. 301. 304. 308. 447. 449. 502. 507.
Leubus 213. 214.
Liber de causis 72 (citiert in *De int.*). 188. 222. 266—271 (Stufen des Seienden). 313. 334. 341. 387 f. (Lichtlehre). 408. 411. 424 f. 428—430. 464 f. 474. 497 (Kraft der Einheit entsprechend). 502. 529. 537. 543 (Intelligenzenlehre). 545. 549 f. 559. 561. 565. 574 f. (Inkorruptibilität der Intelligenzen). 586 (Ewigkeit und Zeit). 590. 593. 595 f. 599. 600 f. 604. 609. 641. 644.
Liegnitz 213. 214. 223.
Lobeck 445.
Locke 555.
Löwenthal 539. 542.
Lorenz, Bischof von Breslau 214.
Lubienski 194. 195. 648.
Luynes, Duc de 298.
Lyon 201. 202.

Magnus 610. 612. 648.
Maimonides 323. 325 f. 333. 337 f. (Gottesbeweis) 381. 525 f. 537 f. (Intelligenzen- und Engellehre). 540.
Malebranche 366. 372.
Mandonnet 573.
Manichäer 359. 372 f.
Marie 186. 194. 228. 648.
Markgraf 212.
Marsilius Ficinus, s. Ficinus.
Marston, Roger 461.
Maurolycus 237.
Mazzatinti 212.
Mecherzyński 184. 186. 648.
Meier, G. Fr. 297.
Mendelssohn 297. 304.
Menelaus 234. 235.
Menendez Pelayo 338. 350. 539. 542.
Merx 462.

Michael von Breslau 184.
Mickiewicz 209.
Middletown, s. Richard von Middletown.
Mill, John Stuart 292.
Miodoński 198.
Mirandola, Giovanni Pico della 414.
Mirandola, Giovanni Francesco Pico della 505.
Moderatus 345.
Moerbeke, s. Wilhelm von Moerbeke.
Montfaucon 192. 193.
Montpellier 216.
Montucla 186. 200. 226. 233. 238. 648.
Müller, H. F. 348.
Munk 3. 323. 337. 381. 383. 537 f. 648.
Mutakallimun 323. 537.
Mysterien, Schrift „*Über die Mysterien der Ägypter*“ 531.
Mystiker 572.

Nagy 3.
Narducci 226. 227. 228. 229. 232. 233. 648.
Natorp 275. 344.
Neuplatoniker 266. 279–281. 285. 345 (Einheit). 355. 366 ff. (Lichtlehre). 461 (ὄχημα als Prinzip der Wahrnehmung). 496 f. 503 (nur das Einfache aktiv). 505. 517. 528 ff. (Intelligenzenlehre). 560.
Neupythagoreer 345.
Newton 449.
Nicolaus III (Papst) 201.
Nicolaus von Autrecourt 335. 427.
Nicolaus Cabasilas 235.
Nicolaus von Kues 219. 315. 605.
Nicolaus Magni von Jauer 184.
Nicolaus von Oresme 185. 191.
Nicomachus von Gerasa 347. 531. 536.
Nonius, s. Nuñez.
Novatian 364.
Numenius 445.
Nuñez (Nonius) 228. 229.

Occam 185. 307.
Odo von Cambrai 535
Ollé-Laprune 366.
Omont 193.
Oresme, s. Nicolaus von Oresme.
Origenes 525.
Orléans 216.
Orvieto 201.

Pachymeres 586.
Pacioli 185.
Padua 183. 202. 208 216. 217. 219–220. 221. 223. 224. 231. 643.
Palaqera, s. Falaqera.
Panaetius 293.
Pappus 234. 235
Paris, Gaston 573.
Paris 579 A. 2.
Parmenides 361.
Parthey 365.
Patrizzi 414.
Paullinus 248.
Paulsen 277.
Pauly 217.
Peckham, Johann (Johann von Pisa) 185. 191. 199.
Peripatetiker 278 f. 407. 447. 589.
Petavius 530.
Peter der Lombarde 286. 288 (Gottesbeweis). 300. 317. 320. 439. 535. 581. 597.
Peter von Poitiers 300. 318. 319.
Petreius, Johannes 224.
Pez 187.
Pforte, Kloster in Thüringen 214. 215.
Philo 353. 362—364 (Gott als Urlicht). 366. 371. 376. 426 f. 430. 444 (Gott als Ort). 524. 531.
Philoponus 379. 445. 453.
Pico della Mirandola, s. Mirandola.
Pistis Sophia 365.
Plaßmann 277–279. 416. 472. 649.
Plato 72 (in *De int.* citiert). 265. 272. 287. 289. 320. 335. 344. 353 f. 363 f. (metaphysische. Lichttheorie). 366. 371. 373. 387. 395. 444 f. (Licht). 453 467 f. (Natur der Empfindung). 470. 505. 513. 524 (Gestirnseelen). 529. 583 f. 587 (Zeit und Ewigkeit).
Platoniker 447. 560. 589. 615.
Plautus 190.
Plinius 203.
Plock 194.

Plotin 285 f. 345. 347 f (Einheit). 366 —369 (Licht). 371. 373. 375 f. 388. 393. 408. 412. 424. 426 f. 429 f. 439 f. 445 f. 453 (Lichthülle). 454. 460 (Licht als Subjekt der Wahrnehmung). 468 f. (Natur der Empfindung). 499. 501 f. 524. 528. 581. 584. 601. 604. 644.
Poggendorff 215. 222. 226. 231. 649.
Polonia 211 ff.
Porphyrius 439. 446. 453 f. 528—531.
Porta 237.
Portus 370.
Potthast 201.
Poudra 186. 200. 220. 233. 235. 236. 649.
Prag 184.
Prantl 201.
Priestley 186. 226. 233. 649.
Priscian 590.
Proklus 17. 41. 55. 188. 189. 201. 221. 222. 234. 235. 262—271 (Ordnung des Seienden).. 334. 341. 345. 347 f. 352 f. (Einheit). 365 f. 368. 369 f. (Lichtspekulation). 371. 378 f. 388. 398. 430. 444—447 (Raumtheorie). 453 f. (*ὄχημα*). 474. 497 (der Körper nicht aktiv). 524. 529—532 (Intelligenzen- und Engellehre). 536 f. 559. 560 (dreifaches Universale). 565. 584. 585 (Zeit und Ewigkeit). 593. 595. 599. 604 f.
Ptolemaeus 206. 229. 230. 231. 234. 235. 236. 255. 617.
Pulleyn, s. Pullus (Robert).
Pullus, Robert 300. 318. 320.
Pythagoreer 343 f. 435.

Quetif 193. 649.

Rabanus Maurus 287 (Gottesbeweis). 379. 439.
Rabe 184.
Radanus 185.
Ramée, Pierre de la (Petrus Ramus) XXI. 225. 233.
Redepennig 525.
Rémusat 289 f. 304. 649.
Richard von Middletown 552.
Richard von St. Viktor 312 (Gottesbeweis). 315 f. 321. 380. 518. 535.
Rickel, s. Dionysius Carthusianus.
Risner XXI. 186. 190. 200. 204. 224. 225. 227. 231. 233. 235. 237. 239. 620.
Ritschl 190.
Ritter 214.
Robert Grosseteste, s. Grosseteste.
Robert Pulleyn (Pullus), s. Pullus.
Robert von Saint-Michel 569.
Roger Bacon, s. Bacon.
Roger Marston, s. Marston.
Rohde 445. 453.
Roland Bandinelli 286.
Rolfes 290. 292. 296. 318. 322. 324. 332. 338. 649.
Rom 579 A. 2.
Rose 186. 202. 204. 222. 387. 649.
Rosenkranz 296.
Rubczyński IX. 187. 188. 195. 196. 198. 200. 221. 239. 241. 242. 247. 249. 255. 282. 357. 414. 467. 649.
Runze 292. 296. 304. 649.
Rupert von Deutz 380. 535.
Rzepnicki 194. 195. 649.

Saadja 359.
Sabene 278.
Saint-Martin, Vivien de 218. 222. 650.
Sandiwogius, s. Sędziwój.
Schaarschmidt 287 f.
Scharastani 337. 391. 462. 526. 644.
Scheibel XXI. 185. 186. 190. 205. 224. 226. 650.
Schell 530.
Schelling 304.
Schindele 313—316. 323. 336. 650.
Schmid, Al. 469. 523 f. 527. 650.
Schmidlin 570.
Schmidt, Carl 365.
Schmitt, E. H. 364.
Schmoelders 337.
Schulte, W. 213. 214. 215. 650.
Schum XXII. 229.
Scotus, Johannes Duns, s. Duns.
Sédillot 226. 228. 650.

Sędziwój von Czechel 184. 185. 186. 190. 198. 199. 245.
Seneca 317.
Servius 245.
Sethianer 365.
Sextus Empiricus 292. 447 f. (Raum).
Siebeck 226. 230. 234. 468 f. 481. 609. 614. 620 650.
Siger von Brabant 66. 301. 573. 575. 586. 592 f. (das Jetzt). 600.
Simon Magus 364.
Simplicius 201. 202. 326. 435. 444. 446—448. 584.
Sinner 222.
Sohar 382 f. 448.
Sołtykowicz 184. 186. 194. 200. 204. 207. 209. 650.
Spanien 580.
Spinoza 298. 306. 314. 355 f. 357. 594. 603.
Steinschneider 226. 227. 228. 230. 231. 232. 236. 387. 390. 650.
Stenzel 210. 211. 214.
Stephan von Paris (Tempier) 576. 579.
Stiglmayr 532.
Stobaeus 366. 531.
Stöckl 292. 337. 650.
Stoiker 272. 292. 361. 371. 447. 452. 560.
Strabus, s. Walafrid.
Strato von Lampsacus 447.
Strehlen 211.
Ṣûfis 337.
Suter 226.
Syrian 453. 524. 529—531.
Szokalski 186. 194. 195. 196 205. 207. 209. 215. 219. 220. 231. 238. 239. 651.

Talmud 359. 381 (Lichtmetaphysik). 448.
Tannery 298. 642.
Tanstetter XXI. 186. 190. 224.
Targumim 359.
Themistius 325. 416.
Theodor von Asine 530.
Theodor Gaza 12.
Theodosius 234 f.
Theon 234. 235.
Theologie des Aristoteles 387 f. (Lichtmetaphysik). 424.
Theophilus von Antiochien 364.
Thierry von Chartres 346.
Thomas von Aquino 42. 48. 185. 189. 202. 216. 249. 266. 269 f. 273. 277—279 (Begriff der Metaphysik). 280 f. 286. 292. 302—304 (Stellung zu Anselm's Gottesbeweisen). 307. 309. 310 f. (sein Gottesbeweis kausal). 313 f. 316. 318. 324 f. 326 f. 332—334 (Gottesbeweis ex ratione causae efficientis). 336 f. 338 (Gottesbeweis ex possibili et necessario). 343. 346. 349—353 (Einheit). 355 f. 357 (Gott als Substanz). 366. 375—377. 380. 391. 401. 403. 415—419 (Gegner der Lichtmetaphysik). 420—422 (gegen den *Liber de intelligentiis*). 427—429. 440. 454—456 (das Licht nicht Medium zwischen Seele und Leib). 460. 470 f. 472 (führt die aristotelische Erkenntnislehre durch). 473. 478 (species, intentio). 480. 482. 483 (intellectus agens). 486 (Verhältnis von phantasma und intellectus agens). 487 f. (Phantasma auch beim unanschaulichen Denken; Gegensatz zu Bonaventura). 489. 494 (Immaterialität Grund der Erkenntnisfähigkeit). 495 (Sinneserkenntnis). 497 f. (der Körper nicht bloß passiv). 499. 504. 507 f. 512 f. (Theorie der Liebe). 515. 518. 520 f. 525. 527. 534 f. 540. 542—544 (Engellehre). 545—552. 554 f. (Gegner der Lehre Witelo's vom Erkennen der Intelligenzen). 559. 560 (dreifaches Sein der Dinge). 564. 565. 567 (Erkenntnisvermögen der Engel). 569. 572. 575 f. 577 f. (Bewegung der Engel). 580—583. 588 f. (Ewigkeit). 590. 593. 595 f. 602. 624. 643. 644.
Thomas Bradwardinus, s. Bradwardin.
Thomas von Straßburg 301.
Thorn 183. 205.
Tillemont 532.

Trendelenburg 280.
Turmel 530. 533. 535 f. 543 f. 651.
Tzschoppe 214.

Ueberweg 226. 230. 321.
Upsala 183.
Usaibia 227 f.

Van der Aa 297.
Vasquez 300.
Vedanta 360. 444.
Vicenza 217.
Vicoigne (Viconia) 222. 223. 224.
Vincenz von Beauvais 249. 318. 321. 323. **393** (Lichtmetaphysik) 587 f.
Vitalis **198—199** (Witelo nicht Vitalis).
Viterbo 201. 202. 208. 216. 217—218. 219. 220—221. 223. 224. 231.
Voigt 245. 651.

Walafrid Strabus 380. 439.
Weinhold 215.
Wendland 353.
Werner 311. 419. 422.
Wicbod 380.
Wiedemann 226. 227. 228. 651.
Wilde 185. 186. 226. 233. 236. 237. 651.
Wilhelm von Auvergne 227. **313—316** (Gottesbeweis). 326. 336. 342. **392** f. (Lichtmetaphysik). 406 f. 423. 424 f. 430 f. **473** (Lehre vom Erkennen). 475. 480 f. 482. 486. 496. 509 f. 544. 552.
Wilhelm von Auxerre 300. 549.
Wilhelm von Champeaux 308.
Wilhelm von Conches 287. 300. 318.
Wilhelm von Moerbeke 7. 11. 34. 48. 58. 188. 189. 195. 198. 200. **201—202** (Aufenthalt). 210. 220. 221. 222. 223. 224. 244. 262—265. 267—269. 531. 605. 606.
Willmann 306.
Windakiewicz 186. 188. 194. 215. 220. 221. 249. 651.
Winter 381.
Wissowa 217.
Wiszniewski 186. 194. 200. 207. 209. 643. 651.
Witek **197—198** (nicht Urform von Witelo).
Wituski XXI. 186. 190. 196. 200. 202. 204. 205. 207. 209. 220. 224. 235. 238. 239. 651.
Wolff, Christian 297. 304.
Wünsche 381.
Wüstenfeld 220. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 389. 651.
Wulf, De, s. unter *D.*
Wunderle 584.

Xenokrates 272. 344.

Żebrawski XXI. 184. 185. 186. 190. 192. 195. 197. 198. 199. 202. 204. 207. 224. 643. 651.
Zeller 237. 260. 262 f. 275. 285. 344 f. 362 f. 365 f. 370. 379. 393. 435. 445. 453. 524. 528 f. 531. 536. 651.
Zenocarus, Wilhelm 183.
Zigliara 461.

II. Sachregister [1]).

Abstraktion. Mehrdeutigkeit des Wortes 486. — A. Funktion des Intellectus agens 471. 473. 484 ff. 567. Nicht alle Vernunfterkenntnis durch Abstraktion 487 ff. — Die Intelligenzen erkennen ohne Abstraktion 561. 563. 567.

Aeonen 365.

Aeternitas s. *Ewigkeit, aeuum.*

Aeuiternitas unterschieden von *aeternitas* 588.

Aeuum. Etymologie von *αἰών* bei Proklus 268. — *Αἰών* bei Plato 583 f. Aristoteles 584. Ps.-Dionys 585. — *Aeuum, aeternitas, aeuiternitas* 588. 589. 593. *Aeuum* und *aeternitas* nur beziehungsweise unterschieden 596. — *Αἰών* Ewigkeit überhaupt 584. Das Ävum im engeren Sinne geschaffene Ewigkeit 593. 595; participierte Ewigkeit 596; zwischen Ewigkeit und Zeit 593; Dauer des primum mobile 593; Maß der Wesenheit auch bei veränderlichen Substanzen 596. *Aeuum* als Zeit 588. — Ob Succession im Ävum 595. „Jetzt" des Ävums 593.

Affekt. — Affektive oder Bewegungskraft 572. Sie ist beim Menschen, nicht bei der Intelligenz, doppelt 572. — Wandel der Affekte in den Intelligenzen einzige Formveränderung derselben 573. — Ruhe der Affekte 583.

Agens. Die Wärme physisches Agens 464. 480 f. 492 f. 602. (*Naturkraft*).

Akt. Begriff des Aktes 602. — Im Einzelnen ist die Potenz, im Ganzen der Akt das Erste 515. Der A. bedarf zum Existieren nicht der Potenz 515. Das Potenzielle kann nicht völlig vom A. getrennt werden 515. — Die erste Ursache ist reiner Akt ohne Potenzialität 516. In der reinen Aktualität fallen Wesen und Dasein zusammen 427. — Die Intelligenz ist aus Akt und Potenz zusammengesetzt 545. 574. — *Esse actuale,* Gegensatz *esse essentiae* 598.

Aktivität. — A. des Erkennens nach dem Platonismus und in De int. s. *Erkennen* 1 und 2. Aktivität im Denken 484 ff. 492, in der Sinneserkenntnis 480 ff. 492. Aktivität des göttlichen Erkennens 491. 492; des Erkennens der Intelligenz 474. 491. 492. — *Virtus actiua* s. *Erkennen 2.* — (*Wirken. Agens. Einfachheit. Körper*).

Amor. Synonym *desiderium* 467 A. 2; *delectatio* 507 A. 3. 512. — (*Liebe*).

Anschauung s. *apprehensio, aspectus.*

Antlitz. Doppeltes A. der Seele 572.

Apperception. Die perceptiven und die apperceptiven Elemente der Wahrnehmung nach Witelo's Persp. 619. 622. 629.

Appetitus. Begriff und Einteilung

[1]) Verweisungen auf andere Artikel sind am Schluß in Klammern in kursivem Druck beigefügt.

467 A 2. 506f. 516. Appetitus naturalis, Gegensatz desiderium, amor, uoluntas 507. 516.

Apprehensio. Potentia apprehensiua 572. Apprehensio im engeren Sinne unterschieden von cognitio 570. — Zwischen der Apprehension und der Cognition ist bei der Seele, aber nicht bei der Intelligenz, Zeit erforderlich 570.

Aristotelismus im Mittelalter 188. Stellung von De int. zum A. 602 f. (S. Personenverzeichnis: *Aristoteles, Averroisten*).

Aspectus. — A. simplex, Gegensatz intuitio, intuitus diligens 620.

Association. — A. in De int. 569; in Persp. 187. 606. 620. 622. 628.

Äther 435. 444.

Aufmerksamkeit. Die A. aktive Kraft der Seele 469. Erst durch sie nach Augustin die Empfindung vollendet 469.

Auge. Anatomie 610 ff. Physiologie 613 ff. Augenbewegungen 621 f. Sehpyramide 621. Sehfeld und Blickpunkt 621. Spiritus uisibilis 613. (*Sehen*).

Bär. Weiße Bären bei Witelo erwähnt 204. 643.

Bewegung. Bewegungskraft 472. Sie ist doppelt: zu Ort und Form 472 ff. (*Affekt*). — Augenbewegungen s. *Auge*.

Bild. — Das Erkennen bildhaftes Erfassen 470. 475 f. 494. — Bildhafte Kraft (uirtus exemplaris) s. *Erkennen, exemplaris*). Die Bilder in der uirtus exemplaris 463. 476. 477. 498 f. 522. Erscheinen der Bilder nicht stets auf Rezeption beruhend 476. 500. — Bilder im Spiegel 463. 481. — Epikur's εἴδωλα 189. — (*Species. Intentio. Exemplar. Idee. Erkennen*).

Certificare 620.

Cogitatiua 623. 632.

Componere, Gegensatz diuidere (positives und negatives Urteil) 558.

Corporeitas. Forma corporeitatis s. *Form.* — Körperform (ihre Erkenntnis) 636.

Dämonen 261. 544. 547. 560. 604. Ihre Erkenntnis 571. — D. in der griechischen Phil. 531; in der Patristik 533 571; bei Bonaventura 571.

Dasein. Esse actuale, Gegensatz esse essentiae 598. (*Sein*).

Dator formae 387.

Dauer (*duratio*). Arten der Dauer: einfache und zusammengesetzte 598, Ewigkeit und Zeit 589 Die einfache Dauer Ursprung der successiven 598. — Geschichtl. Ausbildung der Lehre 586 f. — (*Ewigkeit, Zeit, Aeuum*).

Delectatio 466. 504 A. 1. 506. 511. 512. 520. Ihr Begriff 508. Delectatio im weiteren Sinne auch in den nicht erkennenden Substanzen 508. Aber nur in den erkennenden ist sie Thätigkeit und Leben 508. 517. — Delectatio reflexa in der Trinität 517.

Denken. Das Denken der ersten Ursache ist ein vorbildliches 518. — Begriff des Denkens in der Stufenordnung des Seienden 263. 265. 609. — (*Erkennen*).

Desiderium 467 A. 2. 507.

Dialektik 513.

Distinctiua. Virtus distinctiua oder cogitatiua 623. 632.

Diuidere s. *componere.*

Duratio s. *Dauer.*

Einbildungskraft (*imaginatio*), unterschieden von phantasia 480. 491. — Die Intelligenzen haben keine E. 565. — (*Virtus formatiua*).

Einfachheit. — Das Einfache hat alles in stärkerem Maße 441. 497; hat den größeren Wirkungskreis 465. 515; hat unbegrenzte Macht 515. Die Einfachheit ist Ursache der Wirkungsfähigkeit 429. 464. 465. 493. 497. 503.

508; der Erkenntnisfähigkeit 493 f. 516. 522. Das Einfachere hat die vollkommenere Erkenntnis 464 f. — Die Einfachheit ist Eigenschaft der unkörperlichen, geistigen Substanz 503. Das absolut Einfache ist reiner Akt 516. — Einfachheit der ersten Ursache 514 ff.; der Intelligenz 545; des Lichtes 429. 503.

Einfluß (*influxus, influentia*). — Die Einflüsse durch das Licht vermittelt 386 f. 420 f. 427 ff. 607 f. Körperliche und geistige Einflüsse 607 f. Einfluß des Himmels auf die Niederwelt 608. Die Seele ergießt Sein und Leben auf den Körper 510. — (*Emanation. Güte*).

Einheit. Numerische und metaphysische Einheit 349 f. Hervorgang des Vielen aus dem Einen 348. 527. 600. — Einheit der ersten Ursache 350 ff. Das Seiende und das Eine 347 f. 351. Das Eine und das Gute 352 f. Die Einheit Prinzip des Seins 351 ff. und Erkennens 350 f. Einheit in ethischer Beziehung 352 f. Einheit der Form s. *Form*. — Lehre von der Einheit im Platonismus 343 ff., bei Aristoteles 349. 351, Proklus 262, Ps.-Dionysius 345, Avicenna 349, Thomas 346. 349 f.

Elemente. — Stellung der E. im Universum 260. 437. Das obere Element Form und Ort des niederen 437. 450 ff. Alle Elemente haben Teil am Licht 398 f. 435. Ihre Rangordnung durch das Licht bestimmt 428 f. 435 f. 437. Schwere und Leichtigkeit der Elemente mit Furcht und Liebe verglichen 583.

Emanation 363. 371. 388 f. 457. 509. 518 f. 527 f. 543. 546. 561. 599 f. 609; bei Philo 363, Plotin 368. 430, Proklus 585, Avicenna 388 f. 425. 599. 603, Avencebrol 384 ff., Wilhelm von Auvergne 392. 423, Albert 409. 423. 600. — (*Fluß. Einfluß. Pantheismus*).

Empfindung. Licht bei der Empfindung als Subjekt 461. 462. 466. Daneben die Wärme als Naturagens nötig 466. — Die Empfindung bei den Platonikern mehr aktiv, bei Aristoteles rein passiv aufgefaßt s. *Erkennen* — Das Auge hat ein unmittelbares Bewußtsein von der Größe des durch das Licht erregten Teiles 622. (*Sinn. Wahrnehmung. Sehen. Erkennen*).

Empyreum. Geschichtliche Entstehung der Lehre vom E. 438 ff. Es ist lichthaft 398. 435. 443, Ort der Engel und Seligen 450. 582 f., verbindet Geist- und Körperwelt 582. Seine Funktionen 443 f. 583. — (*Himmel*).

Engel. Biblische Engellehre 530. Engel in der griechischen Philos 530 ff., insbes. bei Proklus 531 f., bei den Gnostikern 551. 552, in der Patristik 522 ff., insbes. bei Ps.-Dionys 533 f., in der Scholastik 534 f. 538 f., in De int. 544. 571. 604. — Lichtleib der Engel nach der älteren Patristik 533. 590, ihre reine Geistigkeit nach Ps.-Dionys und der Mehrzahl der Scholastiker 534 f.; Einschränkung bei Damascenus und Gregor 534. Geistige Materie der Engel nach Augustin 375, und manchen Scholastikern 535. — Die Engel Lichter 375. 379. 380. — Nach Avicenna und Thomas alle Engel spezifisch verschieden 543. — Ordnungen der Engel nach Ps.-Dionys 535 f. 545, Gregor 536, der Scholastik 536. 542. Männliche und weibliche Engel im Gnosticismus und bei Proklus 532. — Engel und Intelligenzen identificiert bei Israeli 538, Avicenna 537, Maimonides 538, Gundissalin 539, den Averroisten 539, Aegidius von Lessines 541; gegen die Identificierung Albert 539 f., Thomas 540. 542, Bonaventura 541 f., Bacon 541. Stellung von De int. 544 f. 571. 604. Die Engel Beweger

der Sphären s. *Sphären*. — Das Erkennen der Engel geschieht nach Thomas durch angeschaffene Formen 550ff., u. zw. intuitiv 550. Anders De int., s. *Intelligenz* 7. Cognitio matutina und uespertina der Engel 559. Erkennen der Engel nach Proklus 532. — Die Seelen der Seligen stehen den Engeln nahe 570. — (*Intelligenz*).

Entfernung. Ihre Beurteilung 632f.

Erinnerung s. *Phantasia* und *Memoria*.

Erkennen. — 1) Das Erkennen ein bildhaftes Erfassen der Wirklichkeit 469f. 475f. 494f. (s. *Bild*. *Species*). — Der antike, patristische und scholastische Platonismus betont die Aktivität des Erkennens 469. 471. 473. 484. 486. 600 (s. *Aktivität*), der Aristotelismus faßt es als passiven Vorgang 470f. 473. 492. Aktivität des Erkennens nach De int. 492. 505. 511. 600. — Das Erkennen als Selbstvervielfältigung des Geistes 491f. 500—503, als Selbstentfaltung des Geistes 502 (s. *Selbstvervielfältigung*). — Alles Erkennen ein Urteil 493. 496. — 2) Die Erkenntnis beruht auf der Vereinigung der abbildenden u. der aktiven Kraft (uirtus oder potentia *exemplaris* und *actiua*) 463. 475. 492f. 502f. 522f. — Formen der aktiven Kraft 492f. Die aktive Kraft ist in der Einfachheit und Immaterialität begründet 496. 498. 503. Sie bethätigt sich in der Selbstvervielfältigung 502f. — Die abbildende Kraft ergibt sich aus der Reinheit 498f. — 3) Das Erkenntnissubjekt. Es muß unkörperlich und einfach sein 493f. 516. 522, u. zw. nicht bloß bei der Vernunfterkenntnis 495. Die Selbstvervielfältigung der aktiven Kraft 500. 503. 514 sowie die Reinheit als Voraussetzung der abbildenden Kraft kommen der erkennenden Substanz aufgrund ihrer Lichtnatur zu 503 (s. *Licht*). — 4) Abstraktion der Begriffe durch den Verstand 471. 473. 484ff. 567. Nicht alle Vernunfterkenntnis durch Abstraktion 487ff. Beim Erkennen der an sich abstrakten Wesenheiten keine Species erforderlich 487. 554 Stellung des Phantasma im Erkenntnisproceß 471. 484. 486 Vernunfterkenntnis auch ohne Phantasma 485. 487ff. Der Satz: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“ in der Scholastik nicht allgemein anerkannt 488f. Erkennen der Intelligenz und des Intellectus agens aufgrund der bloßen Gegenwart des Objektes 485. 487. 490f. 553. Ähnliches bei Wilhelm von Auvergne 486. (Vgl. *Vernunft*. *Intellectus*. *Intelligenz*). — Die Einheit Prinzip des Erkennens des Vielen 350f. — 5) Das Erkennen ist nicht letzter Grund des geistigen Lebens, sondern geht selbst aus einem gefühlshaften Elemente (Streben, Liebe, Interesse) hervor 505. 508. 511. 512. 516. Vergleich mit dem platonischen Eros 513. Andererseits wird es durch die Liebe vollendet 512f. 516 Die Lust besteht im Erkennen und steigert sich mit dem Erkennen 521. (Vgl. *Liebe*. *Lust*). — 6) Sinnes- und Verstandeserkenntnis 479. 500 (s. *Sinn*. *Empfindung*. *Wahrnehmung*. *Sehen*. *Vernunft*. *Urteil*. *Aufmerksamkeit*). — Intuitives und diskursives Erkennen 558. 564. Apprehension u. Cognition 570; aspectus und intuitio 620. — Associative Ergänzung bei der Erkenntnis s. *Association*, *Apperception*. Erkennen im Urbild, im Geist, in den Dingen 559ff. — Cognitio matutina und uespertina der Engel 559. — 7) Vergleich des Erkennens Gottes, der Intelligenz und des Menschen 479. 521ff. (s. *Gott* 7. *Intelligenz* 7. *Seele*).

Erkenntnislehre. Plato 467f. 513.

Aristoteles 463. 469 ff. Plotin 460. 468 f. 501. Augustin 461. 469. Avicenna 472. 501. Scholastik 189. 471 ff. Wilhelm von Auvergne 472 f. 482. 486. Bonaventura 473. 484. 488 f. Thomas 472 f. 482. 486. De intelligentiis 429 475—503.

Eros. Stellung des platonischen Eros in De int. anklingend 513.

Essentia. Esse essentiae 598.

Ewigkeit bei Plato 583 f. 587. Aristoteles 584. Proklus 267 f. 269. 585. Ps.-Dionys 585. Definition des Boethius 584. 600. — Die E. beharrende Dauer 590 f., Dauer der unvergänglichen Substanzen 590. Die E. kein quantitativ bestimmtes Maß 599. In der E. kein Früher und Später 590 f., trotz des Hervorgangs der Zeit aus ihr 598 f., sondern in der E. alles zugleich und ganz 594 f. — Die E. nicht äußeres Maß, sondern Leben 587. 591. 594. 596. Abstrakter Begriff der E., seine Paradoxien 587. 594. — Ungeschaffene und geschaffene (participierte) E. 594—596 (s. *Aeuum*). Beide nur beziehungsweise verschieden 593. — Die Substanz als solche von der E. gemessen 592, auch die der korruptibelen Dinge 593. — Jetzt der E. s. *Jetzt*.

Essenz s. *Dasein*.

Exemplar 475. 477. 491. 501. 517. 519 A. 3. 522. 549. 550. 551. 553. 555. 560. 562.

Exemplaris (uirtus oder potentia). Gegensatz uirtus actiua 463 ff. 475 ff. 492. 502. 522 f. — (*Erkennen* 2. *Licht*).

Existenz s. *Dasein*.

Feuer bei Heraklit 361; in der Stoa 361; in den chaldäischen Orakeln 365. — F. das aktivste Element 502. Selbstvervielfältigung des Feuers 254. 491. 502. 553. 557.

Fluß der Dinge (*fluxus*) 409. 420 f. 425. 429. — (*Emanation*. *Einfluß*).

Form. — 1) Die F. gibt das Sein 385. Die F. stammt aus dem Licht, ist Licht 385. 390. 413. 415. 451. Das Licht Träger der Formen 608 f. — Die Intelligenz voll von Formen 474. 543 f. Alle Formen aus der Intelligenz 390. 413. — Zusammensetzung aus Materie und Form, s. *Materie*. Einheit der F. 401. 413. — Forma corporeitatis 418 f. 451. Der höhere Elementarkörper Form des niederen 437. 442. 450 ff. — Formkraft (uis formae) in der Natur 607. Bewegung zur F. (zur substantiellen und accidentellen) 573. Die Intelligenz hat keine substantielle, sondern nur accidentelle Formveränderung (Wandel der Affekte) 573. — Form als Erkenntnisform (species) 551. Vervielfältigung der Formen 617. Die Form als Gesamtqualität bei der Gesichtswahrnehmung 615. 620. 622. 624. 632. — *Formae uniuersales* 626.

Formatiua. — Virtus f. 480. 491.

Fulgor s. *Lichtglanz*. *Lumen*.

Gedächtnis s. *Phantasia* und *Memoria*.

Gegenwart (*permanentia*) des Objekts als ausreichende Bedingung des Erkennens 485. 490.

Geist. Die geistige Substanz das am meisten Intelligibele 274 ff. 600. Der Geist νοητόν und νοερόν 565. Der Bestand des Seins im Geiste ohne Früher und Später 597. Gegenwart der geistigen Substanz im Raume 580 ff. — (*Einfachheit*. *Immaterialität*. — *Licht*. — *Vernunft*. *Erkennen*. — *Intelligenz*. *Engel*).

Gemeinbilder 625 ff.

Gemeinsinn s. *Sinn*.

Gesichtssinn. Der G. der am meisten seelische Sinn 466 f. Anatomie und Physiologie des Gesichtssinns 610 ff. Gesichtswahrnehmung 616 ff. Unmittelbare Gesichtsempfindung

620 ff. Associative Ergänzung bei der Gesichtswahrnehmung 631 ff.
Gestirne. Ihre Beseelung s. *Seele*.
Glückseligkeit s. *Lust*.
Gott. — 1) Systematische Stellung der Lehre von Gott 279 f. 284 ff. 600. — Gott in der Stufenordnung des Seienden 265. 280, nach Liber de causis 269. 279, nach De int. 265 f. Weise der Gotteserkenntnis nach Bonaventura 489 A. 1 und Thomas 488 A. 4. — 2) Der Gottesbeweis. Formen des Gottesbeweises in der Scholastik 289 f. *a*. Teleologischer Beweis 288. 290. 313; seine Geschichte 317 f. *b*. Beweis aus den Stufen der Vollkommenheit 293 ff. Ontologischer Beweis 296 ff.; seine Geschichte 300 ff. *c*. Beweise aus der Ursache 289 f. 312. 317 ff. 340 ff. Arten des Kausalschlusses im Gottesbeweis 319 f. 334; geschichtliche Entwicklung 320 ff. *α*) Beweis aus der Bewegung 322 ff.; seine Formen 324 ff. *β*) Beweis aus der wirkenden Ursache 327 ff. *γ*) Beweis aus dem Kontingenten und Notwendigen 335 ff. — Der Gottesbeweis bei Aristoteles 324 ff. 327 f. Avicenna 328 ff. 337. Maimonides 325 f. 337 f. Anselm 290 ff. 331 f. Petrus Lombardus 288. Peter von Poitiers 319. Garnerius 319. Hugo von St. Victor 321. Richard von St. Victor 312. 321. Alanus 322. Gundissalin 338. Wilhelm von Auvergne 313 ff. Wilhelm von Auxerre 300. Alexander von Hales 300. 316 f. Bonaventura 300. 317. Albert 301. 310. 318. 325. 327. 332. 340. De intelligentiis 339 ff. 600. 602. Thomas 302. 310 f. 314. 318. 324. 327. 332 ff. 338. Siger von Brabant 301. Aegidius Romanus 301. Thomas von Straßburg 301. Duns Scotus 300. Bradwardin 311. Descartes 301. Leibniz 301. — 3) Gott Substanz 356. Einheit Gottes 343 ff. Einfachheit der ersten Ursache 514 ff. Die erste Ursache reiner Akt 516. 574, ewig aktuell 516. In Gott fällt esse und quod est zusammen (Albert) 410. — 4) Gott (die erste Ursache) ist Licht 251. 357 ff., höchstes Licht 407, wesenhaftes Licht 430 ff., Licht im eigentl. Sinne nach Augustin 374. 376. 416, Ps.-Dionys 379, Rupert v. Deutz 380 f., Bonaventura 407, De int. 357. 374; von Thomas bestritten 416 f. Gott ist unsagbares, namenloses Licht (Albert) 407, Licht in reiner Aktualität (Bonaventura) 395. — Der göttliche Wille, das göttliche Wort Licht (Avencebrol) 385. — Das göttliche Licht Ausgang, Mitte, Ende aller Einflüsse (Perspect.) 252. 608. So viel jedes vom Licht hat, so viel hat es vom göttlichen Sein 430. 447. — 5) Macht (potentia actiua) der ersten Ursache 517. 518. Weisheit 518. Güte 518. (Vgl. *Trinität*). — Ewigkeit Gottes 585 ff. 588 f. Gott als Ursache von Ewigkeit und Zeit über beides erhaben (Ps.-Dionys) 585. Die Ewigkeit Gottes ist ungeschaffene Ewigkeit 595. Das Jetzt kommt Gott und der Kreatur nur in analoger Weise zu 594. — 6) Göttliches Leben 513. 600; das göttliche Sein ist Leben 433, nicht mitgeteiltes Leben, sondern Leben an sich 517. In Gott ununterbrochene Seligkeit 509. 517. Das selige Leben Gottes ist trinitarisch 517. — 7) Erkennen Gottes. In Gott Sein und Erkennen identisch 520. Er erkennt nichts durch Aufnahme von außen 476, sondern durch sein Wesen 491. Gott ist Urbild von allem 491. 501. 517. 518. 553 (vgl. *Exemplar. Idee*). Sein Erkennen ist aktiv 491. 492, schöpferisch 491. 560, stets aktuell 519. 520, ewig 518. Gegenstand des göttlichen Erkennens 519 f. Das Selbstdenken Gottes 520; es ist ewig 521; in ihm besteht Gottes höchste Seligkeit 521.

Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er alles andere 550. Das göttliche Vorauswissen 587. — 8) Gott und Welt. So viel jedes vom Licht hat, so viel hat es vom Sein 430. 447. Dies nicht im Sinne einer substantiellen Entfaltung gemeint 432 (s. *Pantheismus*). — Gott nicht das Sein der Dinge (Albert) 410. — Gott als Schöpfer s. *Schöpfung*. Von Gott alles Sein, alles Leben, alle Vernünftigkeit (Persp.) 608. Gott Ordner und Erhalter der Natur 574. Auch die Intelligenzen bedürfen seiner erhaltenden Thätigkeit 574f. Gottes Macht 517f. Er bewegt durch den bloßen Willen 579. Gott als Raum aller Dinge bei Philo und anderen 447ff.; in De int. nicht gelehrt 449. Wohl, daß Gott der geistige Ort der Intelligenzen 450. 546. 582. 583. In Gott finden die Affekte Ruhe 583.

Götter. Ordnungen der Götter bei Iamblich 529, Syrian 529, Proklus 263ff. 529. 531.

Größenschätzung 635.

Güte. Das Gute bei Plato 361. Das Eine und das Gute nach dem Neuplatonismus 352f. Die Intelligenz der reinen Güte entflossen 545. 546. Erleuchtungen aus dem Quell göttlicher Güte 608. Lichtergießung des Guten 377f. 409.

Habitus 501. 568. Verhältnis zu *intentio* 478f.; zu *species* 479. 490. 557. Habitus Gegensatz zu Thätigkeit 504. 508.

Hervorgang (*processio*) der Dinge 409. — (*Emanation*).

Himmel. Unbewegter und bewegte Himmel 439. Die Intelligenzen Ursache der himmlischen Bewegungen 524ff. — Raumfunktionen des Himmels 441. Der unbewegte Himmel absoluter Ort 438ff. 441. — Einfluß des Himmels auf die Niederwelt 404. 441. 607. 608. Das Sein in der Niederwelt durch die Bewegung des primum mobile vermittelt 575. Das Licht des Himmels Träger der Formen 608f. Der Himmel durch das Licht Ursache des Lebens 454f. 456ff. — (*Sphären. Empyreum. Krystallhimmel*).

Hypostasierung der Begriffe bei Proklus 268.

Idee. Die Ideen überwesentliche Ursachen 560. Wie die Intelligenz im göttlichen Urbild erkennt 563f. Von den Ideen gelangen die Formen durch das Licht in die niedere Welt 608. — Ideen bei Philo 528, Plotin 528, Augustin 519.

Jetzt. Definition des Jetzt 598. Das „Jetzt“ und der „Bestand des Seins“ dasselbe 597. Das Jetzt kommt dem ersten Sein und dem von ihm Ausgehenden nur per prius et posterius zu 594. Jetzt der Zeit, des Ävums der Ewigkeit 592. 593. — Das Jetzt bei Aristoteles 592 A. 2, Albert 587, Siger 586. 592 A. 2.

Imaginatio verschieden von *phantasia* 480. *Virtus imaginatiua* 623. 627. *Imaginatio* als Anschauungskraft 628. 629.

Immaterialität. Die I. Grund der Erkenntnisfähigkeit 493ff. 516. 547. Die Erkenntnisfähigkeit der immateriellen Substanz unbegrenzt 494. 516. 547. — Das Unkörperliche lichthaft 499. — Immaterialität der Engel nach Dionys 533f.

Influenz s. *Einfluß*.

Inkorruptibilität. — Die I. der Intelligenzen 573ff.; sie ist aptitudo ad corruptionem 545. 574. I. der himmlischen Welt 591 A. 2. — Die Zeit führt den Untergang herbei 591.

Intellectus. — I. agens u. possibilis s. *Vernunft*. I. speculatiuus u. adeptus 566. — Der Satz: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in

sensu" in der Scholastik nicht allgemein anerkannt 488f.

Intelligenz. 1) Begriff der I. 282. Die I. hat ihr Sein unmittelbar von der ersten Ursache 575. Emanation der Intelligenzen aus der reinen Güte in der arabischen Phil. 545. 546. Gesamtintelligenz und Teilintelligenzen bei Plotin 528 (s. *νοῦς*). — 2) Einfachheit der I. 545. 573f. Sie ist körperlos 565, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt 545. 574. 579f., jedoch nicht kompleter Akt 574, sondern aus Akt u. Potenz zusammengesetzt 574. 580. — Die Intelligenz ist wegen ihrer Einfachheit inkorruptibel 545. 573ff.; doch eignet ihr nur die aptitudo ad incorruptionem 545. 574; ihr aktueller Fortbestand ist von der Erhaltung durch Gott abhängig 574 — 3) Zahl der Intelligenzen (Avicenna) 525f. 545. Alle I. sind spezifisch verschieden (Avicenna, Thomas) 543. 577f. — 4) Intelligenz und Natur 355f. Intelligenzen und Engel s. *Engel*. — 5) Kosmische Bedeutung der Intelligenzen 523. Die Intelligenzen Beweger der Sphären 524. 546. 580. Ob die Intelligenz Seele ihrer Sphäre; Avicenna, Averroes 525ff.; vermittelnde Ansicht von Thomas 527. 546 und De int 546. 580. — Verbindung der neuplaton. Lehre von der I. mit der aristotel. Astronomie bei den arabischen Aristotelikern 388. 407. 424. 537f., bei Albert 411, vorgebildet in der Antike 530; die spezielle astronomische Gliederung in De int. nicht durchgeführt 545. — 6) Vermögen der Intelligenz: erkennende und bewegende Kraft (potentia cognoscitiua oder apprehensiua u. p. motiua oder affectiua) 572. — *a*. Erkenntniskraft. Die I. hat keine sinnlichen Vermögen (Wahrnehmung, Einbildung, sinnliches Gedächtnis), sondern nur ein vernünftiges Erkenntnisvermögen 560. Die Vernunft leistet der I. dasselbe wie der Seele die niederen Kräfte 566. Intellektuelles Gedächtnis und Voraussehen 568. Kein Unterschied von intellectus agens und possibilis 491. 552. 556ff. 567; ebenso Thomas, anders Bonaventura 566. Wohl Unterschied des höheren und niederen Erkenntnisvermögens 572. — *b*. Bewegendes Vermögen. Die I. hat kein sinnliches Begehren sondern nur einen vernünftigen Willen 572. Die Bewegungskraft *α*) Bewegung zur Form, d. h. zur accidentellen, nicht substantiellen Form (Wandel der Affekte), *β*) Ortsbewegung 573. — 7) Erkennen der I. 260. Die I. hat potentia exemplaris und actiua 522, beide fallen aber zusammen 502f. Das Erkennen der I. ist daher aktiv 474. 490. 556, doch nicht schöpferisch 491. 522. 556. 561 (neuplatonische Lehre von der sekundären Schöpferkraft der Intelligenzen in der Scholastik 542), auch nicht parallel zur Seinsentwickelung (concomitans) 556. Die I. ist nicht exemplar 491. 522. 549f. 555f. (anders im Neuplatonismus 561; anscheinende partielle Abweichung in De int. 562f.). Sie erkennt nicht durch ihr Wesen 548ff. (anders Wilhelm von Auxerre 549). Die von Thomas u. a. angenommenen (543. 550. 561) angeschaffenen species verworfen 551f. Die I. nimmt keine Erkenntnisformen von außen auf 476. 486f. 490. 552f. 557, bedarf keiner (abstrahierten) species 490. 557, sondern erkennt ohne Abstraktion 561, indem sie selbst sich informiert 491. Doch ist die I. zur Erkenntnis nicht absolut komplet 491. 522. 550. 568, sondern bedarf der Gegenwart des Objektes 491. 553. 563, bei der sie selbst sich den habitus bildet 491. 553. 557. Die I.

erkennt durch Selbstvervielfältigung der Vernunft 491. 553. 557 (Polemik von Thomas dagegen 554 f.). — Die I. ist fähig alles zu erkennen 547. Sie erkennt, was über u. was unter ihr ist 545. 559. Erkenntnis der I. im Urbild, in den Dingen, in sich selbst 559 ff. 569. Schauung in Gott 491. 558. Wie die I. im Urbild erkennt 563 f. Selbsterkenntnis der I. 564 f. Die I. ist intelligent und intelligibel 565. Erkenntnis des Zukünftigen 564. 569. Anschauliche und diskursive Erkenntnis 557 f. Verhältnis zum göttlichen u. menschl. Erkennen 521 ff. 553. 569 f. Die I. denkt stets 521, so weit es an ihr liegt 554, denkt aber nicht stets, daß sie denkt 522. Gang der Erkenntnis bei der I. 565. Die I. hat keine sinnliche Wahrnehmung, sondern nimmt alles durch die Vernunft wahr 565 f. Treffsicherheit (sollertia) 369 f. und Schnelligkeit des Erkennens der I. 570. — Erkenntnis des Vergangenen und Zukünftigen s. *Memoria, Prouidentia.* Die I. ist voll von Formen (L. de caus.) 474. 543 f. — 8) Die bewegende Kraft der I. 260. 546. 572. Die I. ist aktiv 355. Ihre Kraft ist nicht unendlich 580. Sie bewegt einen fremden Körper nicht durch den bloßen Willen, sondern muß ihm zugegen sein 579 f. Sich selbst bewegt sie durch den Willen 578. Ihre Ortsbewegung ist successionslos 575 ff. — 9) Verhältnis zu Raum und Zeit. *a.* Verhältnis zum Ort 260. 546. 578. 579. 580 ff. Die I. ist circumskriptiv, nicht definitiv, im Raum 581 (s. *Raum*). Das Empyreum Ort der I. 450. 546. Gott geistiger Ort der I. 450. 546. — *b.* Verhältnis zur Ewigkeit und Zeit 260. 546. 583 ff. 600. Die Ewigkeit der I. ist die geschaffene Ewigkeit, das Ävum 593 f. 595. 596 (s. *Ewigkeit, Aeuum*). Die I. wird in ihrer Wesenheit von der Ewigkeit, in ihren Veränderungen von der Zeit gemessen 596. Die Frage nach Neuheit oder Anfangslosigkeit der I. in De int. nicht erhoben 558. 595. — (*Engel. Sphären*).

Intelligenzenlehre. Ihre Quellen 523 f. Ihre geschichtliche Entwicklung 523—544. Plato 524. Aristoteles 524. 525. Philo 524. 531. Plotin 524. 528. Proklus 263. 524. 529. 531. 536 f. 585. Andere Neuplatoniker 524. 528 f. 530. 531. Patristik 525. 530. 533. Origenes 525. Ps.-Dionysius 532. 533 f. 585 f. Augustin 375. 379. 525. Gregor 533. 534. 536. Damascenus 525. 534. 536. De causis 269. 282 (s. S. 644). 529. 537. 586. 596. Arabische Aristoteliker 388 ff. 407. 525. 526. 537. 580. Avicenna 525. 526. 580. Juden 538. Israeli 383. 538. Maimonides 526. 537 A. 3 u. 4. 538. Scholastik 380. 527. 534 f. 538 ff. Albert 407. 409. 411. 427. 539 f. 542. 543 f. 550 f. 566 f. 577. Bonaventura 540 f. 544. 550. 553 560. 566. 571. 577. Thomas 540. 542. 543 f. 546. 550 f. 558. 560. 566 f. 577. 580. 596. Averroisten 539. 541 f. De int. 544 ff. 600 f. 603. Perspect. 252. 608. — (*Engel*).

Intentio. I. als Bild 463. 477 f. 615. 620. 626. 629. *Esse intentionale,* Gegensatz *esse reale* 470. Unterschied von *intentio* und *species* 478. 557. *Intentiones particulares* als Partialinhalte 620. 622. 626. *Intentiones speciales* und *indiuiduales* 626. *Forma* und *intentio* bei Bacon 616.

Interesse treibt zur Erkenntnisthätigkeit 512.

Kausalität s. *Ursache.*

Klimate 203.

Kontinuum 598.

Körper. Die Körperwelt ohne wahres Sein (Proklus) 270. Der Bestand des

Seins im Körper mit Früher und Später verbunden 597. — Der Körper ohne Aktivität: Plotin 429, Proklus 497, Augustin 497, Avicenna 356. 391. 498, Avencebrol 497f, De int. 493. 496. 498. Keine körperl. Substanz hat unbegrenzte Macht 515. Der Körper trotz „delectatio" nichtlebend 508. Der K. unfähig zu erkennen 493f. 496ff. 516 (s. *Immaterialität*). Alle K. haben teil am Licht 398f. 435. — Ob die Engel körperlich 533. Das Körperliche in der Intelligenz auf geistige Weise 561. Einwirkung der höheren Körper auf die niederen durch das Licht (Avicenna) 391. — *Forma corporeitatis* 413f. 451. — Seele u. Körper s. *Seele 1. 2.*

Kraft. Naturkraft und Erkenntniskraft 467. Wirken der Naturkraft 607. Formenkraft 607. Spontane Kraft der Seele 469. Vom Lichte getragene göttliche Kraft 609. — (*Intelligenz. Seele. Urteilskraft*).

Krystallhimmel (*caelum crystallinum* oder *aqueum*) 439. 583.

Lage. Wahrnehmung der Lagenverhältnisse 636.

Leben. 1) Begriff des Lebens. Das Leben *a.* fortdauernde Thätigkeit der einfachen Substanz 504ff. (immanentes Leben 509); *b.* Eingießung des Seins in ein Anderes 458. 510 (mitgeteiltes Leben 509). — 2) Träger des Lebens ist die einfache Substanz 505. 508. 514. — 3) Licht und Leben 357f. 402. 432. 433. 456ff. 513f. Alles Leben Lichtentfaltung 514. Nicht das körperliche Licht, sondern das Licht als einfache Substanz Subjekt des Lebens 514. Aufnahme der Seele durch Licht vorbereitet (Bonaventura) 455. Das Licht belebt das Sinnesorgan (Plotin) 468. Geschichte der Lehre vom Licht als Lebenskraft 452ff. — 4) Alles Leben geht aus einem Streben hervor 512. — 5) Geistiges Leben (uita cognoscitiua) 505. 511. Vegetatives Leben 509f. Inwiefern es von einer geistigen Substanz ausgehen kann 509. — 6) Unterschiede des Lebens beim Menschen, der Intelligenz und Gott 513. Alle Lebendigkeit kommt vom göttlichen Leben 608. Gott hat das Leben an sich, die seligen Geister mitgeteiltes Leben 517. Seliges Leben 513. — 7) Metaphysische Stellung der Begriffe Sein, Leben, Denken im Neuplatonismus und bei Witelo 263. 267. 609.

Licht. I. Optische Lichttheorie. Fortpflanzung des Lichtes durch Vervielfältigung der Formen (species) 617. Geradlinige Verbreitung des Lichtstrahls 240. 405. Brechung und Reflexion 254. 405. Fortpflanzung durch Vervielfältigung der Formen 405. 617. Das Licht als Objekt des Sehens 466f. 617. Physiologie der Lichtwahrnehmung 615. — (*Selbstvervielfältigung*). — II. Metaphysische und erkenntnistheoretische Lichttheorie. — 1) Formen der Lichtmetaphysik 360. 422. 460. Lichtmetaphysik der altorientalischen Religionen 358f. Vedanta 360. 444. Plato 361. 444. Philo 362. 460. Gnosticismus 364. Chald. Orakel 365. 446. Plotin 366. Proklus 369. 445f. 382. Gregor v. Nazianz 371. Ps.-Dionysius 377ff. Talmud und Kabbala 359. 382. Theol. d. Arist. 387f. L. de caus. 388. 600. Arab. Peripatetiker 388ff. Ältere Scholastik 379ff. Wilhelm v. Auvergne 392. Alexander v. Hales 393. Bonaventura 394ff. 604. Albert 407ff. Thomas 415ff. De int. 357f. 422ff. 451. 500ff. 600. 603. 604. Perspekt. 425f. 607ff. Bruno 414. — 2) Licht im allumfassenden und im engern Sinne 360. 370ff. im analogen Sinne 395. im eigentl. u. metaphorischen

Sinne 357. 374. 381. 407. 416f. — Körperliches u. unkörperl. (intelligibeles) L. 363. 368. 371. 372. 374. 378. 380. 394ff. 416f. 460. 514. Sichtbares, sinnliches, intelligibeles Licht 376. Geistiges u. körperl. L. begriffseins 369f. 378. 382. 386. 387f. 392. 408ff. 430f. — Wesenhaftes L. u. L. durch Teilnahme 357f. 394. 407. 430. Geschaffenes u. ungeschaffenes L. 373. 374f. — 3) Eigenschaften des Lichtes: Einfachheit 429. 464f. 500. 503, und Selbstvervielfältigung s. *Selbstvervielfältigung.* — 4) Gott Licht Urlicht, Licht im eigentl. Sinne s. *Gott 4. Urlicht.* — Die Engel Lichter s. *Engel.* — 5) Emanation des Lichtes aus dem Urlicht 377f. 385f. 387. 389ff. 392. 409 (durch Selbstvervielfältigung erklärt 406. 409). Abnahme des Lichtes 400. 410f. Alles hat um so mehr L., je näher es Gott steht 430. 432ff. (s. *Stufenordnung*). — 6) Das L. Substanz (Bonav.) 404, Wesensform (Bonav.) 400ff. 418. — 7) Das L. führt eine göttliche Kraft mit sich 432. 456. 609, ist Vermittler der Einflüsse s. *Einfluß;* Träger der Formen 608; Träger der Aktivität 260. 376. 377. 402. 404. 418f. 421. 428f. 456. Kausalität durch Lichtausstrahlung 389ff. 404. — 8) Licht u. Sein. Seine Teilnahme am Licht 357. 381. 385. 392f. 401f. 406. 409. 430. So viel jedes vom L. hat, so viel hat es vom göttl. Sein 430ff. 449. 600. L. dem Sein, nicht dem Wesen, gleichgesetzt 431f. — 9) Das L. bestimmt die Vornehmheit (*nobilitas*) und die Rangstufen des Seienden s. *Rangordnung, Stufenordnung.* — 10) Licht u. Leben s. *Leben 3.* — Das L. Medium zwischen Leib u. Seele s. *Medienlehre. Seelenhülle.* Das L. Ursache für die Generation u. Eduktion der vegetativen u. animal. Seele (Bonav.) 402. 455. — 11) Licht und Erkenntnis 358. 375. 390. 415. 459ff. 481. 514. Erkenntnisfähigkeit bedingt durch die aktive und die bildhafte Kraft (*virtus activa* u. *exemplaris*) des Lichtes 463f. 514. L. als Objekt u. als Subjekt des Erkennens 460. 462. L. Subjekt des Erkennens nach Plotin 460, Augustin 461f, Bardesaniten 462, De int. 462ff. 481; auch bei der Empfindung 461. Bei der sinnl. Erkenntnis außer dem L. Wärme als Naturagens erforderl. 464. L. des intellectus agens 415. 460. Erkenntnislicht Anteilnahme am göttl. L. 416. L der rationes aeternae 460. Aussendung von L. beim Erkennen 554. — Die Deutlichkeit u. der Umfang der Erkenntnis abhängig von der Reinheit u. Einfachheit des Lichtes 464f. — Das L. Lust erregend 466. 514. — 12) Licht und Körper. Das Licht erster Körper nach Augustin 376. Bonaventura u. Thomas darüber 396f. 418f. Licht Form 396ff. 403. 429 A. 5, vornehmste aller körperl. Formen 397. 427. Alle Körper haben teil am Licht 398f. Licht in den Elementen 435. — *Lux* und *lumen* s. *Lumen.* — 13) Licht raumordnend 259. 437ff. — Erhaltende Kraft des Lichtes 394. 441. 443. — 14) Liebe und Erkennen s. *Liebe. Interesse. Lust.*

Lichtglanz (*fulgor*) 399.

Lichtleib s. *Seelenhülle.* Lichtleib der Engel 533.

Liebe. Art des Begehrens 467 A. 2. 507. 516. L. und Erkennen 512f. 516. 524. Vollkommenheit der L. 512. Liebe in Gott 517. Theorie der Liebe bei Plato 513, Thomas 507. 512, Dante 513.

Logoslehre 528.

Lokalisierung 632. 634.

Lumen s. *Lux.*

Lust. Die Vereinigung des Übereinstimmenden mit dem Übereinstimmenden ruft Lust hervor 466. 506. 516f. Lusterregung Grundlage des Lebens 506. 512. 516f. L. beim Erkennen 466. 512. 517. Die Glückseligkeit besteht in der denkenden Thätigkeit 521. L. durch Wärme 466. — Grade der L. 521. Nur in Gott ununterbrochene L. 509. In Gott höchste Lust u. ewiges seliges Leben 517. 520f. *Delectatio reflexa* in der Trinität 517f. — (*Delectatio*).
Lux. Unterschied von *lux* u. *lumen* bei Bonavent. 396. 398. 403. *Lux* u. *fulgor* bei Bonavent. 399. *Lux* u. *lumen* in der Persp. u. in De int. 250 A. 3.

Materie. Die Intelligenz nicht aus M. und Form zusammengesetzt 545. 574.
Medienlehre. Licht Medium zwischen Leib u. Seele bei Augustin u. Bonaventura 376. 402f. 455f. Die Seele empfindet durch inneres Licht: Augustin 461, Bardesaniten 462. — (*Seelenhülle*).
Memoria: intellektuelles Gedächtnis, verschieden von dem sinnl. Gedächtnis (*phantasia*) 480. 566. 568. *Memoria* und *memorari* 568. *Memoria* in Perspect. 623. — In der Intelligenz *memoria*, keine *phantasia* 566. 568f. Die Intell. hat kein Vergessen, aber die Bilder der Dinge sind ihr nicht stets gegenwärtig 568. Sie erinnert sich des Vergangenen durch das Gegenwärtige 569. — (*Association*).
Metaphysik: ihr Begriff nach Aristoteles 275ff. Neuplatonismus 261ff. 279ff. Scholastik 277f. Kant 277. De int. 281. Neuplatonische Metaphysik in De int. 600. — (*Licht II 1*).
Mikrokosmus 563.
Milchstraße 445.
Möglichkeit s. *Potenz. Seiendes* (kontingentes u. notwendiges).

Namen. Familiennamen in Deutschland u. Polen 195. Personennamen 196. 199f. Verfassernamen 244ff.
Nativismus 622. 631.
Natur 411. Intelligenz und N. 355f. Die N. nicht aktiv 356. Die forma corporeitatis als N. 413. Die Seele in den Lebewesen deren N. 617.
Naturkraft 607. 617. — (*Agens*).
Naturphilosophie 272f.
Naturwissenschaft mit Neuplatonismus verbunden VI. 605.
Neuplatonismus im Mittelalter VI. 188f. 392. 420f. N. in De int. 188f. 342. 343ff. 424f. 599f. 602. 603; in der Persp. 606ff. — (*Licht. Metaphysik. Stufenordnung*).
Nobilitas s. Rangordnung.
Νοητόν. Der Geist νοητόν und νοερόν 565. Die Engel νοηταὶ καὶ νοεραὶ οὐσίαι 533 A. 5.
Notwendigkeit s. *Seiendes 2* (notwendiges u. kontingentes).
Νοῦς bei Proklus 267. νοῦς und νόες (νοῖ) bei Plotin 528, Porphyr und Theodor v. Asine 530, Ps.-Dionysius 536. — (*Vernunft*).
Nunc s. *Jetzt.*

Ontologischer Beweis s. *Gott 2.*
Optik in Witelo's Perspektive 234—239. 606; bei Alhazen 233f. Optisches bei Bonaventura 405.
Ort s. *Raum.*
Ὄχημα s. *Seelenhülle.*

Pantheismus 314f. 371. 406. Angebl. P. Philo's 363. — Wilhelm v. Auvergne 392, Hales 393, Albert 410 nicht pantheistisch. — De int. nicht pantheistisch 355. 432. 449. 457. 509. 519. 592f. 594. 599f. 603.

Passivität. Die Sinneserkenntnis passiv 480. 492. Inwiefern das Denken passiv 492. Passivität des Denkens nach Aristoteles 470f. — (*Aktivität. Erkennen 2*).

Perception s. *Apperception*.

Perspektive. Autoren über P. 185. 225. 228. 229ff.

Phantasia s. *Memoria*.

Phantasma. Seine Rolle im Abstraktionsprozeß 471. 484. 486. Intellektuelle Erkenntnis mit u. ohne Phantasmen; Gegensatz von Bonaventura und Thomas; Stellung von De int. 487ff.

Philosophi, Gegensatz *Sancti* 586. — (*Theologie*).

Philosophie. Einteilung 272f. — (*Metaphysik. Naturphilosophie*).

Pneuma 364.

Polytheismus bei Proklus 262; im L. de caus. ausgeschieden 266.

Potenz s. *Akt*.

Prästabilierte Harmonie 501f. 556.

Prouidentia. Vorauswissen der Intelligenz 568f.

Psychologie. Bedeutung von Witelo's Perspektive für die Geschichte der Ps. 186f. 606. 639f.

Quantität. Die Ewigkeit keine Art der Q. 599.

Quell der göttlichen Güte (fons diuinae bonitatis) 127, 15. 608.

Quiditas 627f. 630.

Rangordnung (*nobilitas*) abhängig vom Lichtgehalt 399. 401 A. 1. 426f. 433. 434ff.; durch Ortsunterschiede bedingt 435.

Ratio. 1) Bild im Geiste 568. — 2) Diskursiver Gedanke (sonst *ratiocinatio*) 558. — 3) Vermögen der *ratiocinatio* (Urteilskraft) 623. 632. — 4) Grund der Dinge im göttlichen Verstande 559.

Rationalismus 309f.

Raum (Ort). Begriff des Raumes nach Aristoteles 438. 442. 448. Philo 448. Proklus 444ff. Kabbala 382. 448. Avencebrol 448. Vedanta 444. Funktionen des Raumes (Ortes), zu enthalten u. zu erhalten 441. Abstand und Dimension 447. Der höhere Körper (Element) Ort des niederen 437. 442ff. 450f. Form und Ort 451f. — Licht raumschaffend u. raumordnend 437ff. Das Licht ist der Raum 444. Gott u. Raum 448ff. — Der einfache Ort Ursprung des Kontinuums 598. Der Himmel (Empyreum) absoluter Ort 438ff. Natürlicher Ort 442. 445. 582. 583. — Auch die Intelligenzen haben Ortsbeziehungen 580. 582f. Der Geist als unausgedehntes Wesen (s. S. 644) nur *definitive*, nicht *circumscriptive* im Raum 581. — Geistiger u. körperl. Ort 440. 450. 582. Gott geistiger Ort der Intelligenzen 450. 582f.

Raumanschauung. Theorie der R. in Witelo's Persp. 622. 623. 631ff.

Realismus 291. 307. 308f. 310. 341f. 355. 601.

Reinheit und Ungemischtheit Eigenschaften des Lichtes 499; Bedingungen der Erkenntnisfähigkeit 498.

Samen aller Dinge von Gott in die Elemente gelegt 457.

Schatten. Das Niedere entsteht im Sch. des Höheren 383. 411.

Scholastik. Richtungen der Sch. 604f. — (*Theologie. Neuplatonismus*. Personenv. unter *Averroisten*).

Schönheit. Theorie des Schönen u. Häßlichen bei Alhazen und Witelo 637ff.

Schöpfung. Schöpfungsbegriff bei Augustin 457; im L. de caus. 266; Maimonides 333; Thomas 333. Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Sch. in De int. nicht berührt 519. 575. 590.

595. Ob Intelligenzen sekundär schöpferisch 541.

Seele. 1) Seele einfache Substanz 495 ff. 601. Seele nach Plato Beweger des Körpers 510. 527. Aristotel. Seelenbegriff in De int. 509 (s. S. 644). 602. S. belebt den Körper 510. Die S. in den Lebewesen deren Natur 617. Nachwirkung des platon. Seelenbegriffs in De int. 505. — 2) Das Licht Medium zwischen Leib u. S. (Augustin, Bonavent.) 376. 402 f. 455 f. Aufnahme der S. durch Licht vorbereitet (Bonavent.) 402. 455. Die S. empfindet durch inneres Licht (Augustin) 461. — 3) Kräfte der Seele: die erkennende und die Bewegungs- oder affektive Kraft 572. — *a*. Erkennende Kräfte: Sinn (s. *Sensus*) mit Einbildungskraft (s. *Imaginatio*) u. sinnl. Gedächtnis (s. *Phantasia*) und Verstand (s. *Vernunft*), *Intellectus agens* und *possibilis* (s. *Intellectus*) mit intellektuellem Gedächtnis (s. *Memoria*) 479 f. 599. Die vernünftige S. hat *potentia exemplaris* und *actiua* 522 (psychische Aktivität 489), die sensitive Seele nur *pot. exemplaris* 464. 523 (nur passives Vermögen 480). Die S. in sich Ursache des Wissens 473. Nach Arist. ist die sinnl. S. nicht allein Subjekt der sinnl. Wahrnehmung; Stellung von De int. 495 (s. *Wärme*). Das höhere u. niedere Vernunfterkennen nicht durch zwei Vermögen 572. Doppeltes Antlitz der Seele nach arab. Philos. 572. Die Seele sieht das Schöne u. Göttliche, weil sie selbst schön u. gottförmig (Plotin) 460. — *b*. Doppelte *pot. affectiua* der S., vernünftiger Wille u. sinnl. Begehrungsvermögen 572. — 4) Seele u. Intelligenz 569 f. 572. — Stellung der Seele bei Proklus 264 f.; L. de caus. 266; Israeli 383 f.; Albert 411. — Seele zwischen Zeit u. Ewigkeit 586. — 5) Keine Allbeseelung 459. — Beseeltheit der Gestirne bei den Platonikern u. in der Patristik 524 f. 529; Stellung des Aristoteles 525; arabische Philos. 525 f.; Maimonides 526; Scholastik 527. — Weltseele bei Plato 524; Plotin 460. — 6) Die *anima separata;* ihre Erkenntnis 570 f.

Seelenhülle (ὄχημα) bei den Neuplatonikern 265. 446. 453 ff.; angebl. schon bei Plato 265; Augustin 376. 453 f.; oriental. Philosophie 384. 454; Scholastik 454. — Das ὄχημα eigentliches Prinzip der Sinneswahrnehmung 461.

Sehen. Theorie des Sehens in Witelo's Perspektive 610 ff. Bloßer Anblick (*aspectus simplex*) und Betrachtung (*intuitus diligens*) 615. 620 ff. Die zweiundzwanzig *uisibilia* 616. Deren Einteilung in *uisibilia per se* und *uisibilia per accidens* 617 ff.

Sein. 1) Begriff des Seienden in der aristotel. Metaphysik 279. 281; im Platonismus 281; bei Proklus 263 f. 265. 267 f.; im L. de caus. 268 ff. — 2) Das Sein ist die Wirklichkeit des Seienden (*esse* est actus *entis*) 515. — Wesenheit u. Dasein 336 f. 410; *esse actuale* u. *esse essentiae* 598; *quod est* u. *quo est* 336. 410; aktuelles u. potentielles Seiendes 336; notwendiges u. kontingentes Sein 335 ff. (Arten des notwendigen Seienden nach Avicenna 337); wesentliches u. partizipiertes Sein 313. 335 f. 406 f. 410. 431 ff. 447. 608. — 3) Licht u. Sein s. *Licht 8*. — 4) Das Seiende und das Eine 347 f. 351. — Das Gebiet des Seienden (*totum ens*) umfaßt das Intelligibele u. das Sinnfällige 608. — Das Niedere hat das Sein durch Teilnahme am göttlichen Sein 313. 430. 449. 600. 608. Gott läßt wegen seiner Güte alles am Sein teilnehmen 518. Begriff der

Seinsmitteilung 518f. Gott nicht das Sein der Dinge 410. Das Sein kommt dem ersten Seienden u. dem von ihm Ausgehenden *per prius et posterius* zu 594. — Die Teilnahme am Sein erfolgt in Graden 597 (s. *Stufenordnung*). — Das Sein teils unmittelbar von der ersten Ursache, teils durch Vermittlung des primum mobile 575. 597. — 5) Der Bestand des Seins in der immateriellen Substanz ohne, in der materiellen mit Früher und Später 597. Sein vor, mit u. nach der Ewigkeit 586. Der Bestand des Seins kommt allem durch Teilnahme am ersten Sein zu 597. Der Bestand des Seins u. das Jetzt dasselbe 597.

Selbstverähnlichung beim Erkennen 473. 555.

Selbstvervielfältigung des Lichtes 254. 405f. 409. 457f. 500. 503; des Feuers 254. 491. 502. 553. 557; beim Erkennen 254. 490. 500. 503. 553. 557. 600. 604; beim Fluß des Seins 429. Vervielfältigung der Formen 617. Die Selbstvervielfältigung Bethätigung des aktiven Vermögens 502. Die S. begründet das Leben 457.

Seligkeit s. *Delectatio. Leben. Lust.*

Sensibilia propria, communia, per accidens s. *Wahrnehmung.*

Sensus s. *Sinn. Wahrnehmung. Sehen. Auge. Seele.*

Sephiroth 382f.

Sinn. Natur der Sinneserkenntnis, Sinnesobjekte s. *Wahrnehmung.* — Subjekt der sinnlichen Empfindung 464. 480f. 493f. 495. Die sinnl. Seele hat zwar die bildhafte, aber nicht die aktive Kraft 464. 523. Wärme zur Sinneswahrnehmung erforderlich s. *Wärme.* — Der Satz: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“ in der Scholastik nicht allgemein anerkannt 488f. — Gemeinsinn bei Arist. 618. 623. 624. Die *uirtus indicatiua* u. *distinctiua* Sinn in weiterer Bedeutung 618f. 623.

Sollertia 51 A. 1. 569f.

Sonne als Bild Gottes bei Plato 361; Philo 362; Gregor v. Nazianz 366. 371; Ps.-Dionysius 377f.; Augustin 366. 373; Bonaventura 366; Thomas 366; Malebranche 366. 372. Die verborgene jenseitige Sonne in den chaldäischen Orakeln 365; bei Plotin u. Julian 367. 412. — Sonne u. aktiver Intellekt 412f. 416. Das Auge sonnenhaft 460. — Die Sonne nicht der Substanz nach Licht 418.

Species 476. 477ff. 616; unterschieden von *intentio* und *habitus* 478f. 557. 568. *Species impressa* u. *expressa* 557. 568. Die *sp.* immateriell 494. Vervielfältigung der *sp.* 617. — Bei der Erkenntnis abstrakter Wesenheiten keine *sp.* erforderlich 487. 489. 554. Die Intelligenz bedarf keiner *sp.* 490. 550ff. (anders Albert, Thomas, Bonavent. 550f.). — (*Bild*).

Sphären. Die Intelligenzen (Engel) Beweger der Sphären (Sphärengeister) 524ff. 531. 536. 538. 539f. 608. Ob die Sphären beseelt 525ff. Vermittelnde Ansicht von Thomas 527 und De int. 580. — Die niederen Dinge nehmen durch Vermittlung der Sphären an der göttlichen Kraft teil 609. — (*Himmel*).

Sphärengeister s. *Sphären.*

Spiegel. Theorie der Spiegel in Witelo's Perspektive 239. 254. 606. Der Spiegel nimmt die Bilder kraft der Natur des Lichtes auf 463. Wie Erscheinen der Bilder im Spiegel erklärt 500. Weshalb der Spiegel nicht selbst erkennt 500.

Spiritus uisibilis 613. 635.

Spontaneität des Geistigen 469. 471; des intellectus agens 471; im Erkennen 472f.

Strahl 396 A. 1. 405. 608.
Streben s. *Appetitus*.
Stufenordnung des Seienden bei Plotin 388. 528; Proklus 265. 267f. 529; andern Neuplatonikern 528f.; im L. de caus. 268ff. 279; bei den arabischen Peripatetikern 388ff. 407. 424; Israeli 383f.; Avencebrol 385f.; Albert 270. 411f.; Thomas 270; in De int. 259f. 270f. 281. 355f. 424; in der Perspect. 607f.; Stufenordnung des sichtbaren Universums 259; der Ursachen 334. 341. — Die Stufenordnung des Seienden durch die Annäherung an das göttl. Sein bestimmt 433; von der Teilnahme am Lichte abhängig 399. 433. 434ff. — Die Prinzipien des Niederen sind im Höheren in vollkommener Weise 562.
Substanz 355. 356f. 426. 600. Substanzbegriff bei Aristoteles 280. 351; in der Scholastik 280; bei Descartes 280. — Die erste Ursache Substanz 356f. Die erste Substanz ihrem Wesen nach Licht 430.
Sympathie der Dinge (Plotin) 468. 502.

Teilnahme am Licht 357f. 394. 402. 406f. 430f. 433. 434f.; am Sein 313. 430. 449. 597. 600. 608.
Theismus der augustinischen Erkenntnislehre 469; des L. de caus. 267. 268; von De int. s. *Pantheismus*. Theismus, Pantheismus, Panentheismus 314.
Theologie. Stellung der Lehre von Gott im theologischen System 284ff. 600. — Theologische Richtung der Scholastik im Unterschiede von der spezifisch philosophischen 541. 544. 571. 577. 586. 599. 603. 604.
Tiefendimension 633f.
Trinität 609. Das göttliche Leben trinitarisch 517f. 603. — Augustin 373. Abälard 287. 518. Hugo von St. Viktor 518. Alanus 518. 603.
Tugend s. *Einheit*.

Unbewußte Schlüsse 625. 632. 634.
Unendliches. — Kein *regressus in infinitum* 327f. 330f. 333ff. 337. 339. 343. Der Satz bezieht sich nicht auf die Glieder in einer gleichartigen Reihe, sondern auf verschiedenartige Reihen von Ursachen (Avicenna, Thomas) 331. 333f. — אין סוף der Kabbala 382.
Unkörperlichkeit s. *Immaterialität, Geist*.
Urbild s. *Exemplar, Idee*.
Urlicht, göttliches 259. 357ff. 385. 387. 407. 426ff.
Ursache. Analyse des Kausalverhältnisses in der Scholastik 335. Kein regressus in infinitum in den Ursachen s. *Unendliches*. — Ordnung der Ursachen nach dem Neuplatonismus 334. 341. Stellung der ersten Ursache in der Kausalreihe bei Avicenna u. Thomas 331. 333f. Kausaler Gottesbeweis s. *Gott 2*.
Urteil. Alles Erkennen ein U. 493. 496. Das U. ein aktiver Vorgang 496. 512. Das U. als einheitlicher Akt verlangt ein immaterielles Subjekt 493. — Positives u. negatives U. 558. — Das U. in der Wahrnehmung 473. 496. 512. 629ff.
Urteilskraft (*uirtus iudicatiua* oder *distinctiua*) in Witelo's Perspekt. 613. 618f. 623.

Veränderung. Die Intelligenz hat keine substanziale Veränderung 573ff.
Vernunft (Verstand). 1) Immaterialität der Vernunft 493. 498. Die Vernunft als aktives Vermögen s. *Aktivität, Spontaneität*. Der Intellekt nach Aristoteles u. Thomas ein passives Vermögen 471. — 2) *Intel-*

lectus agens und *possibilis* 480. 482. 567. 602. Mannigfache Theorien in der Scholastik 473. 482. 483. In De Int. darüber Aristotelisches mit Nichtaristotelischem verbunden 482. Ob zwei real verschiedene Potenzen 485. Die Intelligenz hat den Unterschied von *int. agens* u. *possibilis* nicht s. *Intelligenz 6.* — *a*) Der *intellectus agens*. Er ist aktiv 483. Seine Funktionen 484 ff. 567. *a*) Seine erleuchtende u. abstrahierende Thätigkeit 482. 483 f. Diese bei Arist. die einzige 484. *β*) Der *int. agens* selbst erkennend 473. 476. 483—490. 553. Gegenstand 485 ff. 487 ff. und Weise seines Erkennens 490. — Spontaneität des *int. ag.* 472. — Mit dem Lichte verglichen 415 f. — *b.* Der *intellectus possibilis*. Abhängigkeit vom Körper 480. 482 f. 522. 552. 567. Seine Passivität 484. Funktionen 482. — *Intellectus materialis* 482. 567. — 3) Einheit oder Vielheit des Intellekts 600. — Weltvernunft bei Proklus 267. *Intellectus agens* als unterste der Intelligenzen in der arabischen Phil. 388. 472. *Intellectus uniuersaliter agens* 408. — 4) Alle Vernünftigkeit von der göttl. Vernunft 608.

Vervielfältigung der Formen s *Selbstvervielfältigung.*

Vielheit s. *Einheit.*

Virtus exemplaris und *actiua* 463 ff. 475 ff. 491. 492 ff. (s. *Erkennen. Licht*). — *Virtus formatiua* 480. 491.

Visibilia per se und *per accidens* s. *Wahrnehmung.*

Voluntarismus in De int. 505. 512. 517; anderswo zurücktretend 520.

Voluntas 467 A. 2. 507. 516.

Vorauswissen s. *Prouidentia.*

Vornehmheit (*nobilitas*) s. *Rang.*

Wahrnehmung. Nach dem Platonismus gehört die W. der Seele 468. 469, nach Aristoteles dem Ganzen an 470 f. Weshalb der Spiegel nicht wahrnimmt 481. — Urteil in der W. 473. 496. 512. Denkendes Erkennen in der W. 629 ff. — Die sinnl. W. mit Schmerz verbunden (Alhazen, Persp.) 616. — Wahrnehmung der Intelligenz s. *Intelligenz 7.* — *Visibilia per se, per accidens* 617 ff. *Sensibilia propria, communia, per accidens* 618. Verhältnis der aristotelischen Einteilung zu der Alhazen's 618 f. — Wahrnehmung nach Plato 468; Aristoteles 470 f.; Plotin 468; Augustin 469; Wilhelm von Auvergne 473. — (*Empfindung. Sinn. Sehen*).

Wärme als Naturagens 464. 480 f. 492. 602; als Lebenskraft 452. Die W. befähigt den Körper zur Aufnahme des durch das Licht mitgeteilten Lebens 458. 510. Die Wärme zur Empfindung nötig 463 f.; aktives Prinzip in der Sinnesempfindung 481. 492. 512; Objekt des Tastsinns 467; lusterregend 466. 512.

Weltseele s. *Seele.*

Wesenheit und Dasein 336 f. 410. *Esse essentiae* u. *esse actuale* 598. — Das Licht nicht dem Wesen, sondern dem Sein gleichgesetzt 431 f.

Wille. Art des Strebens 467 A. 2. 507. 516. Nur Gott bewegt durch den bloßen Willen 579. Der göttl. Wille bei Avencebrol 385.

Wirken. Die Einfachheit Grund der Wirkungsfähigkeit s. *Einfachheit.* Der Körper ohne Wirkungsfähigkeit s. *Körper.* Das Licht Träger der Wirkungsfähigkeit s. *Licht 7.* Aktivität beim Erkennen s. *Aktivität. Erkennen 1. Urteil.*

Wirklichkeit s. *Akt.*

Wolken. Ihre Entstehung nach Witelo 242.

Wort. Das göttliche Wort nach Avencebrol Licht 385.

Zeit. 1) Definition der Zeit nach Arist. 584. 588. Z. Abbild der Ewigkeit 583. Hervorgang der Zeit aus der Ewigkeit 588. 597f. 601. Früher u. Später der Z. 591f.; Zeit Dauer der Abfolge 590f. Durch Aufhebung des Früher u. Später wird das Jetzt der Z. zur Ewigkeit 592f.; doch bleiben Z. u. Ewigkeit geschieden 598. Zeit Dauer der vergänglichen Substanzen 589f.; Maß der Bewegung 592; quantitativ bestimmtes Maß 599. Die Intelligenz wird in ihrem Wesen von der Ewigkeit, in ihren Veränderungen von der Z. gemessen 596. — Zeit Ursache des Untergangs 591. — Beziehung der Zeit zum erkennenden Geiste 587f. — 2) Zeit der psychischen Prozesse 630.

Inhaltsverzeichnis.

Vorrede V

I. Texte.

Handschriftliche Grundlage.

1. Der Traktat *De intelligentiis* IX
2. Die *Perspectiua* XXI

Liber de intelligentiis

Text 1

Verzeichnis der angeführten Autoren 72

Kritischer Anhang 73

Anhang II. Philosophisch bedeutsame Abschnitte aus Witelo's *Perspectiua* 127

II. Untersuchungen.

I.

Vorbemerkungen.

Eintreten der deutsch-slavischen Grenzlande in die Kulturbewegung 183. Witelo's *Perspektive;* ihre Benutzung und ihre philosophische Bedeutung 185. Die Schrift *De intelligentiis;* ihre Bedeutung für die neuplatonische Bewegung und für die Psychologie 187.

II.

Name, Heimat, Leben Witelo's.

Der Name ist *Witelo* 190, nicht *Ciolek* 194, *Witek* 197 oder *Vitalis* 198. Ursprung des Namens *Witelo* 199. — Quellen für Witelo's Leben 200. Seine Lebenszeit 201, Heimat 202 und Abstammung 215. Sein Bildungsgang und späterer Aufenthalt 216. Lebensabriß 223 (Nachträge dazu 420f. 643).

III.

Bekannte Schriften Witelo's.

Die *Perspektiva* 224. Abhängigkeit von Alhazen 225. Leben und Schriften Alhazen's 226. Ob Witelo auch der Übersetzer von Alhazen's Optik 229. Würdigung der Optik Alhazen's 233. Andere Quellen von Witelo's *Perspektive* 234. Würdigung der *Perspektive* Witelo's 235. Ihr Inhalt 238.

Verlorene Schriften Witelo's: 1) *De elementatis conclusionibus* 239. — 2) *Philosophia naturalis* 240. — 3) *Scientia motuum caelestium* 242. — 4) *Naturales animae passiones* 243. — Keine Schrift *De geomantia* 244.

IV.

Witelo Verfasser des Traktates „De intelligentiis".

Schwierigkeit der Verfasserbestimmung bei mittelalterlichen Traktaten und auch bei dem Traktat *De intelligentiis* 244. Handschriftliche Angaben 247. Ungefähre Abfassungszeit 248 (vgl. auch S. 421 f.). Verhältnis zu Witelo's *Perspektive*, insbesondere zu dem Widmungsbriefe an Wilhelm von Moerbeke 249. Die von Witelo angekündigte Schrift *De ordine entium* 257. Handschriftliche Überlieferung des Titels von *De intelligentiis* 258 (vgl. auch S. 421). „*De ordine entium*" ist passende Inhaltsangabe für *De intelligentiis* 259, insbesondere unter Rücksicht auf die neuplatonischen Anschauungen (Proklus, *Liber de causis*) 261.

V.

Philosophiegeschichtliche Stellung des Traktates „De intelligentiis".

Vorrede der Schrift 244—281. Ziel und Absicht des Verfassers 272. Das „am meisten Intelligibele" 275. Unterschied der peripatetischen und der neuplatonischen Metaphysik; Stellung des Traktates *De intelligentiis* 278.

Disposition der Schrift 281—284.

Erster Teil. *Die erste Ursache* 284—523.

I. Die Natur der ersten Ursache 284—516.

Die neuplatonische Metaphysik geht bei der Behandlung des Seienden von der ersten Ursache aus 284.

a. **Gottesbeweis** in *De intelligentiis* 286—343.

α. Vorgeschichte. Frühscholastik 286. Zwei Wege des Gottesbeweises in der Scholastik: Begriffsrealismus und Kausalschluß 288. — 1) Begriffsrealismus. Anselm. Gottesbeweise im Monologium 290. Der ontologische Gottesbeweis im Proslogium 296. Geschichte des ontologischen Beweises in der Scholastik 300. Adlhoch's Deutung des im Proslogium gegebenen Beweises 304. Erkenntnistheoretische Grundlage der anselmischen Beweise 308. Umgestaltung des anselmischen Realismus bei Thomas; Nachwirkung auf den Gottesbeweis 310. Andere Gottesbeweise auf begriffsrealistischer Grundlage 311. Richard von St. Viktor 312. Wilhelm von Auvergne 313. Stellung von Alexander von Hales und Bonaventura 316. — 2) Kausalschluß. Das teleologische Argument in der Scholastik 317. Gottesbeweis bei Peter von Poitiers und Garnier von Rochefort 319. Vier Formen des eigentlichen Kausalschlusses 319. a) Schluß aus der Veränderlichkeit und dem Werden der Welt 320. b) Aristotelischer Beweis aus der Bewegung 322. c) Beweis aus der bewirkenden Ursache, bei Aristoteles 327, in der arabischen Philosophie 328, bei Alanus 331, Albert 332 und Thomas 332. Neuplatonische Form des Beweises 334. d) Beweis aus dem zufälligen und notwendigen Sein 335, bei Avicenna, Maimonides 337, Thomas 338.

β. Stellung des Traktates *De intelligentiis* zum Gottesbeweis. Wortlaut der beiden Beweise 339. Der erste Beweis Kausalschluß 340, in der Form des Begriffsrealismus 341. Der zweite Beweis 342.

b. Die **Einheit** der ersten Ursache 343—356.

Drei Beweise für die Einheit der ersten Ursache 343. Die Spekulation über das Eine und Viele in der antiken, patristischen und scholastischen Philosophie 344. Neuplatonische Lehre von dem Einen und Vielen 347. Kritik bei Avicenna 347. Stellung von Thomas 349. Der Traktat *De int.* bleibt der älteren neuplatonischen Denkweise näher 350. Erläuterung seiner drei Beweise für die Einheit der ersten Ursache; erster Beweis 350. Zweiter 354 und dritter Beweis 355.

c. Die erste Ursache als **Substanz** 356—357.

d. Die erste Ursache als **Urlicht** (mit Exkurs über die Wirkungen des Lichtes in dem, was am göttlichen Lichte teil hat) 357—514.

α. **Gott als Licht** 357—433.

Grundgedanken von Witelo's Lehre von Gott als Urlicht 357.

1. Geschichtliche Entwickelung der Lichtmetaphysik 358-422.

1) Lichtmetaphysik der altorientalischen Religionen 358. — 2) Philosophische Lichtspekulation; ihre verschiedenen Formen, ihr allgemeiner metaphysischer Charakter 359. Lichtspekulation der Vedantaphilosophie 360. — 3) Lichtmetaphysik in der griechischen Philosophie 361—371. Heraklit, Stoa 361. Platon 361. Philo 362. Widerspruch der älteren christlichen Schriftsteller gegen die Lichtmetaphysik, Aufnahme derselben im Gnosticismus 364. Chaldäische Orakel, hermetische Schriften 365. Plotin 366. Proklus 369. Resultat der griechischen Lichtmetaphysik 370. — 4) Die Lichtmetaphysik in der patristischen Zeit 371—379. Gregor von Nazianz 371. Augustin 372. Dionysius der Pseudo-Areopagit 377. — 5) Die Lichtmetaphysik in der älteren Scholastik 379—381. — 6) Die Lichtmetaphysik in der orientalischen Philosophie 381—391. Juden 381. Araber 387. — 7) Die Lichtmetaphysik der späteren Scholastik 391—422. Wilhelm von Auvergne 392. Alexander von Hales 393. Bonaventura 394. Albert 407. Spätere Zeit: Dionysius Rickel, Nachwirkung in der Renaissance 414. Kritik der Lichtmetaphysik durch Thomas von Aquino 415. — Zusatz. Bedeutung der Polemik des Thomas für die Zeitbestimmung von *De intelligentiis* 421.

2. Philosophiegeschichtliche Stellung der Lichtmetaphysik des Traktates *De intelligentiis* 422—426.

Neuplatonischer Charakter derselben 422. Verwandtschaft insbesondere mit dem *Liber de causis* 423. Doch darf der Traktat im ganzen nicht zu nahe an den orientalischen Neuplatonismus herangerückt werden 424. Stellung zu Bonaventura, zu Witelo's *Perspectiva* 425.

3. Der Traktat *De intelligentiis* über Gott als Licht 426—433.

Die erste Substanz ist ihrem Wesen nach Licht 426, alles andere ist durch Teilnahme am göttlichen Licht 430.

β. **Exkurs über die Wirkungen des Lichtes** 433—467.

Stellung und Gliederung des Exkurses über die Wirkungen des Lichtes in dem, was an dem göttlichen Lichte teil hat 433.

1. Die Wirkung des Lichtes als des raumordnenden Faktors in der elementarischen Körperwelt 433—452.

1) Das Licht Prinzip der Rangabstufung 434. — Das Licht als Vollendung und Form 436. Das Licht raumschaffender und raumordnender Faktor 437. — 2) **Raumlehre** des Traktates *De intelligentiis* 438—452. Definition des Raumes im Anschluß an Aristoteles 438. Funktionen des Raumes, abgeleitet aus dessen Lichtnatur 441. Anknüpfung der Lehre an Aristoteles 442. Ähnliches bei Bonaventura 442. Die Schrift *De intelligentiis* identificiert Licht und Raum 444. Geschichtliche Entwickelung dieser Lehre 444. Stellung des Verfassers zu der Lehre von Gott als allgemeinem Ort 447. Gott geistiger Ort der Intelligenzen 450. In der Lichtmetaphysik ist das Höhere in der Körperwelt als Ort zugleich Form des Niederen 450.

2. Die Bedeutung des Lichtes als des Trägers der Lebenskraft in der Welt der Organismen 452—459.

Das Licht ist Prinzip der Bewegung und des Lebens in allem Lebenden 452. Geschichte der Lehre vom Licht als belebendem Prinzip 452. Die zwei Beweise des Verfassers 456.

3. Das Licht als Prinzip des Erkennens 459—467.

Sinn der Lehre 459. Ihre Vorgeschichte, insbesondere bei Plotin und Augustin 460. Analyse der Beweisführung 463. Licht und Wärme 466.

Zum Verständnis der Beweise des Verfassers ist es nötig, seinen Begriff des Erkennens und des Lebens zu behandeln; daher zwei Anhänge: Theorie des Erkennens und Theorie des Lebens in *De intelligentiis* 467.

Anhang I. **Theorie des Erkennens** 467—503.

Die Lehre des Verfassers gehört einer Übergangszeit von der platonischen zur aristotelischen Theorie an 467. Die platonische Theorie (Plato, Plotin, Augustin) 467. Die aristotelische Theorie 469. Ringen der platonischen und der aristotelischen Theorie im Mittelalter 471. Lehre des Traktates *De intelligentiis* vom Erkennen. 1) Die Aktivität beim Erkennen wird betont 475. — 2) Damit wird die Auffassung des Erkennens als eines bildhaften Erfassens verbunden 475. — 3) Das Problem des Erkennens wird auch auf das göttliche Erkennen und das der Intelligenzen ausgedehnt 479. — 4) Die Theorie des menschlichen Erkennens verbindet mit der aristotelischen Einteilung der Seelenvermögen einen platonischen Erkenntnisbegriff 479. Sinn und Verstand 479. Die sensitive Seele als solche verhält sich passiv 480. Subjekt der sinnlichen Empfindung; die Lebenswärme 480. Widersprüche der Lehre 481. Thätiger und möglicher Verstand 482. Funktionen des *intellectus agens;* er ist nicht nur abstrahierend, sondern auch selbst erkennend thätig 483. Doppelte Art des denkenden Erkennens: durch Bilder, die von den Phantasmen abstrahiert sind, und ohne solche; Stellung von Thomas und Bonaventura zu dieser Lehre 487. Objekt und Natur der unmittelbaren Erkenntnis 489. — (Zusatz: Hauptsätze über das Erkennen der Intelligenzen und Gottes als Grundlage zur allseitigen Orientierung über den Erkenntnisbegriff des Verfassers 490.) — Gemeinsam allem Erkennen ist die Vereinigung des bildhaften (*uirtus exemplaris*) und des aktiven (*uirtus actiua*) Vermögens 492. Die Beschaffenheit des Erkenntnissubjekts ist aus der Natur der aktiven und der bildhaften Kraft zu bestimmen 493. Aristoteles und Thomas über die Immaterialität als Grund der Erkenntnisfähigkeit 494. Die aristotelisch-thomistische Sonderstellung der Sinneswahrnehmung als

Thätigkeit des *coniunctum* ist in unserer Schrift zwar gestreift, aber nicht durchgeführt 495. Auch in der sinnlichen Wahrnehmung ist ein Urteil als aktiver Akt enthalten 496. Das Körperliche ist, wie mit dem Platonismus gelehrt wird, nicht wirkungskräftig; daher kommt die *uirtus actiua* nur einer einfachen, d. h. geistigen Substanz zu 497. Auch die *uirtus exemplaris* kann nur einer reinen, d. h. unkörperlichen Substanz eignen 498. Eine solche Substanz ist lichthaft 499. — 5) Die Psychologie des Erkennens in Verbindung mit der Lichtmetaphysik. Dem Lichte kommt, wie der geistigen, erkennenden Substanz, eine *uirtus exemplaris* zu 499. Dieses Abbilden ist beim Licht, wie beim intellektuellen Vermögen, nicht ein passives Aufnehmen, sondern eine Selbstvervielfältigung 500. Die Selbstvervielfältigung ist eine Bethätigung der *potentia actiua;* darum fallen im rein geistigen Erkennen aktive und bildhafte Potenz zusammen 502. Diese aktive Potenz wurzelt in der Einfachheit. Die Einfachheit der geistigen Substanz ist Folge ihrer Lichtnatur 503.

Anhang II. **Theorie des Lebens** 503—514.

Methode der Darstellung 503. Das Leben ist fortdauernde Thätigkeit der einfachen Substanz; Inhalt der Definition 504. Voluntaristische Erklärung des geistigen Lebens 505. Immanentes und mitgeteiltes Leben; Definition des letzteren 509. Vegetatives Leben 510. Geistiges Leben 511. Stellung von Liebe und Erkenntnis 512. Subjekt des Lebens; das Leben als Lichtausstrahlung 514. Die Lichtmetaphysik vereint die Ausführungen über Erkennen, Leben und Weltordnung 514.

e. Die **Einfachheit** der ersten Ursache 514—515.

f. Die **ewige Aktualität** der ersten Ursache 516.

II. Das Erkennen der ersten Ursache 516—523.

a. Grundlage des Abschnittes über das Erkennen der ersten Ursache 516. Das selige Leben der Gottheit 517. Es ist trinitarisch 518.

b. Das Erkennen der ersten Ursache ist ein intellektuelles 518.

c. Es ist stets aktuell 518.

d. Aus dem ewigen Selbstdenken der ersten Ursache ergibt sich die höchste Seligkeit 520.

e. Verhältnis des Erkennens der kreatürlichen Wesenheiten zu dem göttlichen Erkennen 521.

Zweiter Teil. *Die Intelligenzen* 523—606.

I. Quellen der Intelligenzenlehre des Mittelalters 523—544.

1) Astronomische Motive 524. — 2) Das metaphysische Prinzip 527. — 3) Die Angelologie 530. a) Die biblische Engellehre 530. b) Die Engellehre in der griechischen Philosophie 530. c) Die spätere christliche Spekulation 532. d) Die arabische und jüdische Philosophie 536. e) Die christliche Scholastik 538.

II. Die Intelligenzenlehre der Schrift *De intelligentiis*.

A. Philosophiegeschichtliche Stellung im allgemeinen 544—546.

B. Einzelanalyse 547.

1. *Die erkennende Kraft der Intelligenzen* 547—571.

a. Das Erkennen der Intelligenzen überhaupt und die Weise ihres Erkennens 547—565.

Objekt der Erkenntnis 547. Die Intelligenz erkennt weder durch angeborene, noch durch aufgenommene Spezies 548. Intuitive und diskursive Erkenntnis 557. Besondere Formen des Erkennens 558. Selbsterkenntnis der Intelligenzen 564.

b. Die Erkenntnisvermögen der Intelligenzen 565—569.

Die Intelligenz hat keine sinnlichen Erkenntnisvermögen 565. *Intellectus agens* und *possibilis* 566. Erinnerung und Voraussehen der Intelligenzen 568.

c. Intelligenz und Seele 569—571.

d. Das Erkennen der Dämonen 571.

2. *Die bewegende Kraft der Intelligenzen* 571—580.

a. Übersicht 571—573.

b. Die Intelligenz hat keine substantiale Veränderung 573—575.

c. Die örtliche Bewegung der Intelligenzen 575—580.

3. *Das Verhältnis der Intelligenz zu Raum und Zeit* 580—599.

a. Die Beziehung der Intelligenz zum Raume 580—583.

b. Die Dauer der Intelligenzen. Ewigkeit und Zeit 583.

Geschichtliche Entwicklung der Lehre von Ewigkeit und Zeit 583. — Analyse der Lehre des Autors. 1) Ewigkeit und Zeit; ihr Begriff 589. 2) Das Ävum 595. 3) Verhältnis der Intelligenz zu Ewigkeit und Zeit 596. 4) Das Jetzt in Ewigkeit und Zeit 597.

Zusammenfassung.

Allgemeine Charakteristik des philosophiegeschichtlichen Standpunktes von *De intelligentiis* 599—606.

Der Traktat gehört der spezifisch philosophischen, insbesondere der neuplatonischen Bewegung an 599. Neuplatonische Elemente 600. Allgemein platonische, augustinische Bestandteile 601. Aristotelischer Einschlag 602. Einfluß des arabischen Aristotelismus, insbesondere Avicennas 603. Verhältnis zur theologischen Scholastik; keine Gegnerschaft, sondern vereinzelte Abhängigkeit 603. Selbständige Bedeutung des Traktates in der Durchführung der Bonaventura nahestehenden Lichtmetaphysik und der Theorie des Erkennens als Selbstvervielfältigung des Geistes 604. Notwendigkeit, in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie auch die neuplatonische Bewegung zu beachten; Vertreter derselben 604. Verbindung des Neuplatonismus mit naturwissenschaftlichem Forschertriebe; Übergang zu Witelo's *Perspektive* 605.

VI.

Bedeutung von Witelo's „Perspectiua“ für die Geschichte der Philosophie, speciell der Associationspsychologie.

1. Witelo als Neuplatoniker 606—609.

2. Die Psychologie der „Perspektive“ 609—640.

a. Anatomisches und Physiologisches 610—616.

Anatomie des Auges 610. Sehnerv 612. Physiologie des Sehens 613.

b. Objekt der Gesichtswahrnehmung 616—620.

Licht und Farbe 617. Die accidentellen Gesichtsinhalte 618. Verhältnis der Lehre Witelo's zu der aristotelischen von den dreifachen sensibilia 619. Empfindung und associative Elemente in der Wahrnehmung 620.

c. Die unmittelbare Gesichtsempfindung 620—623.

Bloßer Anblick und sorgfältige Betrachtung 620. Blickpunkt, Konvergenz der Augenachsen 621. Bedeutung der Augenbewegungen 621. Optische Raumanschauung 622.

d. Das Urteil in der Wahrnehmung. Theorie der Gemeinbilder 623—659.

Sinnliche Empfindung und Verstandesthätigkeit in der Wahrnehmung 623. — 1) Vergleichung und Unterscheidung in der Wahrnehmung 624. — 2) Theorie der Gemeinbilder. Gemäßigter Realismus bei Alhazen, Witelo und Bacon 626. Entstehung der Gemeinbilder durch wiederholte Wahrnehmung 626. Inhalt der Gemeinbilder; ihr Sitz in der inneren Anschauung 627. Dauernde Einstellungen formaler Art 628. — 3) Das Erkennen in der Wahrnehmung. Das erkennende Wahrnehmen als Urteilsakt 629. Associative Ergänzung in der Wahrnehmung 630. Zeitlicher Verlauf jener Processe 630. — 4) Das associative Element in der Raumanschauung. Ursprünglicher räumlicher Charakter der Gesichtsempfindung, associative Ableitung der bestimmten Lokalisierung 631. *α.* Die Entfernung als Abstand vom Auge überhaupt 632. *β.* Hülfsmittel für die quantitative Messung des Abstandes 633. Bestimmter Ort 634. *γ.* Wahre und scheinbare Größe 635. *δ.* Die übrigen Raumbestimmungen 635. *ε.* Die anderen *uisibilia per accidens* 635. — 5) Das Schöne und das Häßliche 637.

Beschluß 639—640.

Nachträge und Berichtigungen 641—644.

Litteraturverzeichnis. Vollständige Titel der benutzten Bücher und Aufsätze 645—651.

I. Personen- und Ortsverzeichnis 652—661.

II. Sachregister 662—679.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. Münster i. W.

Band IV.

Heft 1. **Dr. Hans Willner:** Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diuerso. Mk. 3,75.

Heft 2—3. **Dr. Baur:** Gundissalinus, De diuisione philosophiae. Mk. 13,00.

Heft 4. **Dr. Wilh. Engelkemper:** Die religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons Über die hl. Schrift. Mk. 2,50.

Heft 5—6. 1. Teil. **Dr. Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. Mk. 9,50. 2. Teil. Mk. 9,00.

Band V.

Heft 1. **Dr. M. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Mk. 2,75.

Heft 2. **Dr. S. Hahn:** Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Mk. 1,75.

Heft 3. **Dr. Max Horten:** Buch der Ringsteine Alfârâbis. Mit dem Kommentare des Emîr Ismâ'îl el-Ḥoseinî el Fârânî. Mk. 17,00.

Heft 4. **Dr. P. Parthenius Minges:** Ist Duns Scotus Indeterminist? Mk. 4,75.

Heft 5—6. **Dr. Krebs:** Meister Dietrich, Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Mk. 12,50.

Band VI.

Heft 1. **Dr. Heinr. Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Mk. 6,—

Heft 2. **Dr. Lappe:** Nicolaus von Autrecourt. (Unter der Presse.)

Heft 3. **Dr. Georg Grunwald:** Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt. Mk. 5,50.

Heft 4—5. **Dr. Eduard Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. (Unter der Presse.)

Heft 6. **P. Rousselot,** docteur ès lettres: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. Mk. 3,50.

Band VII.

Heft 1. **Dr. P. Parthenius Minges:** Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. Mk. 3,75.

30/808 ×

WITELO,

EIN PHILOSOPH UND NATURFORSCHER DES XIII. JAHRHUNDERTS.

VON

CLEMENS BAEUMKER.

MÜNSTER 1908.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baeumker, Clemens, / Witelo, / Witelo

Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts

Münster 1908

Ph.u. 51 b-3,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171805-6